المركز القومى للترجمة



المشروع القومى للترجمة

ديكارت

التأملات فى الفلسفة الأولى

ترجمة وتقديم وتعليق

عثمان أمين

ميراث الترجمة

تصدير

مصطفى لبيب

1297

التأملات فى الفلسفة الأولى

المركز القومي للترجمة
إشراف : جابر عصفور

سلسلة ميراث الترجمة
المشرف على السلسلة : طلعت الشايب

- العدد : ١٢٩٧
- التأملات فى الفلسفة الأولى
- رينيه ديكارت
- عثمان أمين
- مصطفى لبيب

هذه ترجمة كتاب :

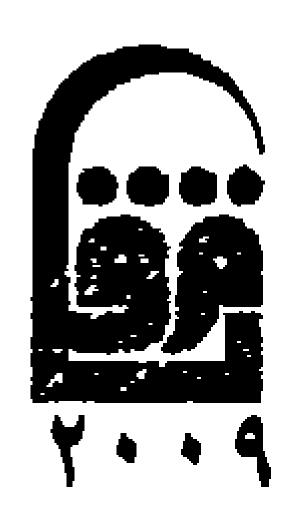
Méditations Métaphysiques

De : Descartes

شارع الجبلاية بالأوبرا - الجزيرة - القاهرة . ت: ٢٧٣٥٤٥٢٤ - ٢٧٣٥٤٥٢٦ فاكس: ٢٧٣٥٤٥٥٤
El-Gabalaya St., Opera House, El-Gezira, Cairo
e.mail:egyptcouncil@yahoo.com Tel.: 27354524 - 27354526 Fax: 27354554

التأملات فى الفلسفة الأولى

تـــألـيـــــف : رينيه ديكارت
ترجمة وتقديم وتعليق : عثمان أمـين
تـــصـــديـــر : مصطفى لبيب



٢٠٠٩

بطاقة الفهرسة
إعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية
إدارة الشئون الفنية

ديكارت ، رينيه ، ١٥٩٦ - ١٦٥٠
التأملات فى الفلسفة الأولى / تأليف : رينيه ديكارت ؛
ترجمة وتقديم وتعليق : عثمان أمين ؛ تصدير : مصطفى لبيب .
القاهرة ، المركز القومى للترجمة ، ٢٠٠٩
٣١٢ ص ؛ ٢٠ سم
١ - ما وراء الطبيعة ، علم
(أ) أمين ، عثمان (مترجم ومقدم ومعلق)
(ب) لبيب ، مصطفى (تصدير)
(جـ) العنوان ١١٠

رقم الإيداع ٢٠٠٩/٧٥٠٦
الترقيم الدولى I.S.B.N. 978 - 977 - 479 - 135 - 9
طبع بالهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية

تصدير

ترجمة النّصّ الفلسفى عند عثمان أمين (١٩٠٨-١٩٧٨)

مصطفى لبيب عبد الغنى(*)

يَظْهَرُ التزامُ المترجم وتقديرُه المَبدئى لدورِه الفَعّال فى تحقيق التواصلِ بين الثقافاتِ العالمية فى حُسْنِ اختيارِه للنصوصِ المَجيدة المُعَلِّمةِ والتى يكون منْ شأن ترجمتها استثارةُ الأفكار وخَلْقُ مناسبات للحوارِ الجاد. ولكَمْ كان عثمان أمين مُوَفَّقًا، وهو يُقْدِمُ على ترجمة "التأملات الميتافيزيقية" التى تُعَدُّ من روائع المؤلفاتِ الفلسفية على الإطلاق، ومن أهمِ أجزاء الفلسفة الديكارتية وأجدرها بالاعتبار". فليس مؤلفها فيلسوفًا بين فلاسفة كُثُر، لكنه أبو الفلسفة الحديثة، وفاتحةُ عصرٍ جديدٍ من عُصورِ العقلِ والحُرِيَّةِ، ومؤسسٌ لتيارٍ لا يزال له فى الفكرِ الإنسانى حضورُه القوىُ.

لم تكن مصادفةً، إذن، أن تطول صُحْبَة عثمان أمين للفيلسوف الفرنسى رينيه ديكارت، مؤسس الفلسفة الحديثة فى القرن السابع

(*) أستاذ الفلسفة الإسلامية وتاريخ العلوم – كلية الآداب جامعة القاهرة.

عشر، وللفيلسوف الألمانى إمانويل كانط رائد التنـوير فـى القـرن الثامن عشر ومؤسس الفلسفة النقديةِ التى حكَمت تطور الفكرِ الفلسفى من بعدُ. على أنَّ المُتابِعَ لمسيرةِ عثمان أمين الفلسفيةِ يعْرِفُ اطِّلاعَه الواسعَ كذلك على مُجْمَلِ تاريخ الفلسفة عند أعلامها البارزين، ويُقَدِّر وَقْفَتَه المتأنيَّةَ، على وجْهِ الخصوص، مـع فلـسفة فـشْتة وهيـدجر وياسْبَرْز فى ألمانيا وعلى فلسفة هيـوم وفردينانـد سـكوت شـيلَر وبِرتراندِ رسلِ فى إنجلترا، أما اهتمامُه بالفلاسفةِ الإسـلاميين فـأمرٌ ملحوظ. وكان عثمان أمين يُؤثر على الدوام أن تَنْعقـدَ بـين دارسِ الفلسفةِ وبين موضوعه عَلاقَةُ "تعاطفٍ عَقْلىّ". ولكـمْ كُنَّـا – نحـن تلاميذه – شهودا على فَرَحِه الكبيرِ وغِبْطَتِه العميقةِ وهو يَجُولُ بنـا فى الدروب الوَعِرَةِ للفلسفةِ الديكارتية والفلسفة الكانطيـة، أو عنـدما يأتى على ذِكْرِ الفارابى أو عَلَى ذِكْرِ محمد عبده ومحمد إقبـال مَـنْ الإسلاميين المعاصرين.

* * *

استقَرَّ فى مَدْرسَةِ الإمامِ محمد عبده – وقُطْبُهـا هـو الـشيخ الجليل مصطفى عبد الرازق– أن بَعْثَ الفكْرِ الفلسفى وازدهاره فـى مصر والعالم العربى يَلزمه الوَفاء بشرْطيْن متلازمَيْن : أولهما نقـل نفائس الفلسفة الأوربية من لُغاتِها الأصلية وثانيهمـا نَـشْر ذخـائر الفلسفة العَربيَّة ذاتها. ولعثمان أمين – بتوجيه وتشجيعٍ مـن أسـتاذه مصطفى عبد الرازق – خطواتٌ فى ذلك مُوَفَّقَةٌ كل التوفيق، وهـى

عند العارفين عَلاماتٌ مُضيئةٌ في تطور التعليم الفلسفى فى مصر والعالَمِ العربى. ففى مجال الترجمة استأنَف عثمان أمين – مع الزُمرة المباركة من رفاقه طلائِعِ الجامعيين المصريين أمثال محمود الخضيرى ونظمى لوقا وعبد الرحمن بدوى ومحمد عبد الهادى أبو ريده – مسيرة أسلافهم من المترجمين العِظَام فى الحضارة الإسلامية فى عصرها الذهبى طوال القرنين الثالث والرابع الهجريَيْن – التاسع والعاشر الميلاديين، ومَسيرةَ سلَفِهم القَريب الرائد المُلْهَمِ رفاعة الطهطاوى وتلاميذه البَرَرة؛ فأشرف عثمان أمين علَى سلسلةِ نَفائس الفلسفةِ الغربيَّةِ، وأَصدَر فيها – على امتداد ثلاثين عاما – ترجماته للنصوصِ الفلسفية التالية :

- "دِفاع عن العِلْم" لألبير باييه، سنة ١٩٤٦.
- "التأملات فى الفلسفة الأولى" لديكارت، سنة ١٩٥١.
- "مشروع للسلام الدائم" لإيمانويل كانط، سنة ١٩٥٢.
- "مبادئ الفلسفة" لديكارت، سنة ١٩٦٠.
- "مستقبل الإنسانية" لـ كارل ياسبرز، سنة ١٩٦٣.
- "الفلسفة والشعْر" لـ مارتن هيدجر، سنة ١٩٦٣.

كما صدرت له بعد ذلك ترجمة رائعة لكتاب :

- "فلسفة كانط" لإميل بوترو، سنة ١٩٧١.

وذلك بالإضافة إلى ترجمته البديعة لنصوص متفرّقة من الفلسفة الكانطية فى ثنايا كتابه الرشيق "رُوّاد المثاليّة فى الفلسفة الغربية".

وفى مجال نشر نصوص التراث الفلسفى، أصدر عثمان أمين – فى مقتبل حياته – كتاب "إحصاء العلوم" للفارابى، وكتابَ "تلخيص ما بعد الطبيعة" لابن رُشد.

***

آثَرَ عثمان أمين – بعد أنْ أَقْدَمَ صديقُه الجسورُ محمود الخضيرى على ترجمة كتاب ديكارت "المقال عن المنهج" فى عام تخرُّجِه من كلية الآداب بالجامعة المصرية – والتى جاءت مثالاً يحتذى فى أمانة النقل ودقته، وبعد أن تَرجَم تلميذُه نظمى لوقا "التأمُلَيْن" – الأول والثانى من التأملات الديكارتية، وراجعهما يوسف كرم فجاءت لذلك دقيقةً ورصينةً – أنْ يكون التزامُه الواعى فى نَقْلِ الفلسفةِ الغربية مع النصِّ الديكارتى أولاً، من خلالِ مَنهجٍ يُوجِبُ الرُّجوعَ إلى الأصلِ والإحاطةِ التامّةَ بجوانبِ فلسفة الفيلسوف.

وجاءَ منهجُه فى الترجمة، كما كان شأنُه فى تحقيقِ النصوص، أُسْوةً حَسَنَةً فى زَمانه، وصارَ دَرْسا يَنْبَغى اليَوْمَ تَدبُّرُه؛ فقد جاءت تَرْجَمتُه واضحةً لا أَثَرَ فيها لعُجْمَةٍ أو استغلاقٍ، دقيقةً كُلَّ الدِّقَةِ تكادُ عباراتُها تُضيىءُ دون صَنْعَةٍ أو تَكَلُّف، وإلى حدٍ تَنْعَدِمُ فيه المسافَةُ، المعهودةُ فى الأَعمِّ الأَغلبِ، بينَ الترجمةِ والتأليفِ. أما عن

معاناته فى نقل النصِّ الفَرَنْسىِّ إلى العربية، وتَحَرِّيه غايةَ الدِّقَّة فى النفاذ إلى مضمونه، والتَأنى في اختيارِ الصيَاغَة العَربية المُقَابِلَة - وكانَ أُستاذنا قد بَلَغ شَأْوًا رفيعاً فى إتقان اللغتين وفى امتلاك الحِسِّ الفلسفى وفى الرجوع إلى كثرة نقول النص الواحد فى أكثرٍ من لغة وفيِ استشارة المعاجِمِ المتخصِّصة - فإنَّا على ذلك كلِّه مَنْ الشاهِدين.

ترجمة "التأملات فى الفلسفة الأولى"

يقول عثمان أمين واصفا مَنْهجه فى نقل كتاب "التأملات" :

"اعتمدتُ فى إنجاز الترجمة العربية على الأصل اللاتينى الذى كتبَه ديكارت ونشره فى باريس سنة ١٦٤١، ثُمَّ على الترجمة الفرنسية التى نشرها الدوق "دو لوين" سنة ١٦٤٧ (ونشرهما آدام وتانرى **Ch.Adam et P.Tannerry** فى المجلدين السابع والتاسع من "مؤلفات ديكارت" - باريس سنة ١٩٠٤). وقد عُنيت بالرجوعِ من حين إلى حين إلى الترجمة الإنجليزية التى نشرتها "إليزابيث هولدين" و "ج.ر.ت.رُس" **Elizabeth S. Haldane and G.R.T. Ross** بعنوان "مؤلفات ديكارت الفلسفيَّة (وظهرت طبعتها الثانية فى كامبردج سنة ١٩٣١)، كما أننى رجعت إلى ترجمة إنجليزية أخرى بقلم جون فيتش **John Veitch** منشورة ضمن مجموعة "إفْريمانز لَيْبَرارى" ومعها مقدمة بقلم "لِنْدزَاى" (الطبعة الأولى سنة ١٩١٢)".

ولاشك أنَّ مثل هذه الترجمات الإنجليزية التـي رَجَـع إليهـا المترجم والتعليقات الواردة بها تثرى التَرْجَمـة العربيـة وتزيـدها وضوحا. ويُضيفُ عُثْمان أَمين قائلا : "ولَمَّا كانت دراسة هذا الكتاب لا تخلو من صعوبة فقد بذَلَتُ جهدى فى هذه الترجمة لكـى أجعلهـا أيْسَر فهما وأقْرب تناولاً. ولذلك رأيتُ أنْ أضعَ لكـل تَأمُـل تقـديما خاصًا، حَلَّلت فيه موادَه ومسائِلَه والمعانِىَ الرئيسيَّة فيه. وقد انتفعـتُ فى هذا العَمَل بما كتبه رابييه Rabier فى طبعته القَيِّمة لكتابَىْ "المقال فى المنهج" و"التأملات"، وما كتبه "تروڤريز" Emile Trouverez مِـن تعليقاتٍ على "التأملات الميتافيزيقية"، المنشورة فـى بـاريس سـنة ١٨٩٨. كما رأيتُ أنْ أُقَسِّمَ الفقرات التى يتألَّف منها كُلُّ تَأمُّـلٍ إلـى بنود ومواد وضعتُ لها أرقاما، ثم أَضفتُ فى الهوامش من الـشروح والتعليقات ما بَدَا لى ضروريا لإيضاحِ بعض مواضِعِ النصّ، ورأيتُ زيادةً فى البيان أنْ أضعَ فى آخرِ الكتاب جَـدْولاً تحليليـا مُفَـصَّلاً يحتوى على رءوس عناوين القضايا التـى يَـضُمُّها الكتـاب. وقـد استعنتُ فى عمل هذا الجدول بما كتبه "رينيه فيديه" René Fédé ناشر الطبعة الثالثة لكتاب التأملات التى ظهرت فى بـاريس سـنة ١٦٧٣ (وقد وَفَّقنى الله إلى العثور فى مصر على نسخة من هـذه الطبعـة القديمة النادرة)." ولا يَنسى عثمان أمين فى نهايَةَ بَيانه هذا الإشـادَةَ بجهدٍ سبَقَ لوَاحد منْ تلاميذه، فيقول : "وأوَدُّ أخيرا أَنْ أَنوِّهَ بما بَذَلـه تلميذى الأستاذ نَظْمى لُوقا مِن جهد فى الترجمةِ العربية التى نـشرها

للتأمُلَيْن الأولَيْن منذ بضع سنين". ثم يقول : و"قد شرَعتُ فى ترجمة "التأملات" استجابةً لرغبةِ أُستاذى الشيخ مصطفى عبد الرازقَ رَحْمَةُ اللَّهِ عليه".

فهنا تقديرُ الأستاذ لجهد تلميذ من تلاميذه النابهين كان له فَضْلُ السَّبْقِ إلى ترجمة "التأمُلَيْن الأولَيْن" – مع تقديم عن فلسفة ديكارت، وهى ترجمة راجعها على الفرنسية واللاتينيةِ وأقرَّ نَقْلَها يوسف كرم، ونشرت بمدينة دمنهور سنة ١٩٤٠، وجاء عنها فى مقدمتها قول "تظمى لوقا" : "وهى والحمدُ للَّه إنْ لَمْ تَعْرِضْ على قُرَّاءِ العربية كتاباً مُشْرِقَ الديباجَة فإنها تَعرِضُ عليهم على كلِّ حالٍ كتابا لا يَسُدُّ مكانه كتاب كُلُّ بضاعَته إشراقُ ديبَاجَة.. ولَعَلَّ ديكارتَ لو كان حَيًّا لغفرَ لِى غرارةَ سنِّى وصغرِ مداركى، فوقَ ما أمتازُ به من رُعونة لَمَا لِى بَهِ وبكتابه منْ أُلْفَة .. وإنْ أَفْلَحتُ أنْ أكونَ بهذا أَصْغَرَ وأَقَلَّ أصدقاءِ ديكارت وناقليه والمتحدثين عنه فى آفاقِ الأرض وأطباقِ التاريخ فإنى بهذا الحديث لجدُّ فَخور، وإننى فى فَخْرِى لمُحقٌّ". وهنا أيضا إشادَة التلميذ بفَضْلِ مصطفى عبد الرازقِ الأُستاذ الذى رَغَّبَ تلميذَه فى ترجمةِ التأملاتِ الديكارتية. وتلك سيرةٌ عَطِرة نحنُ فى أمَسِّ الحاجةِ إلى استعادة تقاليدِها الطيِّبَةِ.

* * *

وعندما كان يُقدَّرُ لعثمان أمين أن يُصْدِرَ طَبْعَةً تاليةً لنَصٍّ سَبَقَ له ترجمته كان يعاودِ النظر فيه مستعينا بما تَيَسَّرَ له مِنْ طبعات

أخرى له أو مَصادِرَ استَجَدَّت، وذلك توخيًا لمزيدٍ مِنْ التنقيح والإيضاح.

ولَمَّا كانت تَرجمة عثمان أمين لنص "التأملات" قد اعتمد فيها على النصّ اللاتينى الصادر سنة ١٦٤١ وعلى الترجمة الفرنسية التى أصدرها "الدوق دولوين" سنة ١٦٤٧ وراجعها ديكارت نفسُه وصَحَّحها بقَلَمه، نجد المترجم يستعين بعد ذلك فى إصداره للطبعة الثانية من كتاب التأملات، بعد خمس سنوات على صدور طبعتها الأولى، بطبعة قيِّمة نشرتها الآنسة جنيفييف لـي‌ڤيس **Geneviève Lewis** فى باريس سنة ١٩٤٩، وهى تحتوى على النصّ اللاتينى (بالحَرْفِ الكبير) تقابِلُه التَرْجَمة الفَرنْسِيَّة (بالحرْفِ الصغير) مبيِّنًا أنه انتفعَ بها فى تحديد مواضع الاختلاف بين الأصلِ اللاتينى الذى كتبه ديكارت وبين الترجمة الفرنسية التى كَتَبها "الدوق دولوين"، كما انتفع بها فى إضافة بعض تعلقيات جديدة على هوامش الطبعة الأولى. ورجع المترجم كذلك إلى ترجمةٍ إنجليزية جديدة لمختارات من مؤلفات ديكارت الفلسفية صدرت فى مجلدات بقلم الأستاذ نورمان كِمب سميث **Norman Kemp Smith**، فى لندن سنة ١٩٥٢.

وعثمان أمين يرى أن الترجمة عن الأصل الذى كتبه الفيلسوف هى المَسْلَكُ الوحيدُ، المعتمدُ فى البحوث العلمية، الذى كان يحرصُ على أن يُعلِّمَه لتلاميذه ليكون شعارُهم "عندما نترجم ينبغى أنْ تكونَ الترجمةُ عن الأصولِ لا عن ترجمات أُخرى"؛ ذلك لأَنَّ الترجمة عن ترجمات أخرى قد تؤدِّى إلى البُعْدِ عن النَصِّ الأصلى

وتحريف المعنى الذى قصدَ المؤلفُ إليه، ولا غرَابة فى ذلـك، فـإنَّ المترجمَ منْ لُغَة النَصِّ الأصلية (ولتكن اللاتينية) إلى اللغة المنقـول إليها (ولتَكُنْ الفرنسية) قد يضطرُه اختلافُ اللُغَتَـين فـى الـصياغة والأسلوب إلى التَصرُّف فى بعض المَواطن، فإذا ما تناول التَرْجَمـةَ الفرنسيةَ نفسَها مُتَرْجِمٌ آخَر، لِيَنْقُلَها إلى العَرَبية مـثلا، وجـد نَفْـسه بدوره مُضطرًا إلى شَيء منْ التَصرُّفَ وهكذا منْ نَقْل إلى نَقْل يقـفُ تَعدُّدُ الوسَائط بَيْننا وبين النَصِّ الأَصْلي حائلاً دونَ الاتّصال المباشـرِ بالمؤلّف نفسِه".

***

ولعثمان أمين موقفٌ مِن نَقْل الاصطلاحِ الفلسفى الأجنبى بمـا له من خصوصيةٍ وتفرُّدٍ فى التعبيرِ عن المقاصد العميقة لـصاحبه؛ فنراه يحرص على إحياء المصطلح العربى القديم ما أمكن طالما كان ملائماً، وذلك تحقيقا للتواصل وتـدعيما للهُويَّـة، وعنـدما يَـصْعُب الوصولُ إلى ترجمةٍ مطابقةٍ لا يرى بَأسًا من التعريب، مع الحـرصِ على إثبات المقابل الأجنبـى وأحيانـا اليونـانى أو اللاتينـى أمـام المصطلح المُتَرْجَمِ، ومع الإشارة كذلك إلى تنوُّعِ الدلالة وتَتَبُّع التطور التاريخى له، ولا يفوته، كذلك – من واقـع تمثّلِـه التَـامِ لمقاصـد الفيلسوف– أن يشرح بشىء من التفصيل دلالة بعض المـصطلحات المِحْوَرِيَّة فى النصِّ، والتعقيب على ما يلزمه التعقيـب منهـا أو أنْ يُوضِّح بمزيد من التبـسيط معنـى مـصطلح مـستقر عنـد أهـل الاختصاص، من ذلك مثلا شرحه لمصطلح "الدَوْر" بأنه : قـضيتان

يتوقف إثبات إحداهما علـــى الأخـــرى" (ص : ٤٠). فـــضلا عـــن التعريف بالأعلام التى وردَ ذكرها فى النَصِّ فى هامش الترجمة. ولا شك فى أن مثل هذه الجهود كانت، مع نظائرها عند كبار المترجمين، هى البداية الموفَّقة لإعداد المعجم الفلسفى الحديث فى اللغة العربيـــة مِن بعْدُ.

ولا يغيبُ عن أستاذنا إدراكُ مخَاطِرِ الالتزامِ بالترجمة الحَرْفيَّة للنصوص الفلسفية، حينما تأتى الكلمة العربية فـــى مقابـــل الكلمـــة المنقولة من لغة أجنبية، وكيف يمكن أن يؤدى هذا الأمر إلى إجهاضِ المَعْنى عندما لا تُراعَى الخصائِصُ الفارِقَةُ بين اللغتيْن، وعندما تَغيبُ عن المترجم الرؤيةُ النسقيَّةُ لروح النص فى مجموعِه. لهذا نراه يُنبِّهُ فى هوامش الترجمة، أحيانا، إلى دوافعه فى إيثار صياغة بعينها على غيرها برغم ما يكون فى ذلك من مباينة لحرْفيّةِ النَصِّ المنقول. وفى أحيانٍ أُخرى نراه حريصا على إيراد ما يراه ضروريا من إيضاحات يضعها بين قوسين، وذلك دَرْءًا لأيِ التباسٍ قد يدفع إلـــى اعتبارهـــا جُزْءًا من النَصِّ ذاتِه.

***

وفيما يلى مقارنةٌ نعقدها بين بعض ما جاء فى ترجمة التأمُلَيْن الأولين التى كان لنظمى لوقا فضل السبق فى إصـــدارها بالعربيـــة ونظائرها فى ترجمة عثمان أمين التالية؛ وهو ما سوف نتبيَّن معـــه مبلغ الدقة ووضوح البيان فى الترجمة اللاحقة، وبالطبع لـــيس فـــى إعادة الترجمة ضرورة إلا إذا انطوت علـــى تنقيحـــات ومراجعـــات

لازمة لجودة الفهم، كما نعرض منْ بَعْدُ لنماذجَ مِن ترجمة "التأملاتِ" الأربعة الأخيرة التى انفرد عثمان أمين بترجمتها ترجمةً بلَغت مَبْلَغا مشهودا مِن الكمال.

فما ورد بالفرنسية :

Peu de personnes préféreraient le juste à l'utile si elles n'étaient retenues ni par la crainte de Dieu ni par l'attente d'une autre vie .

جاءت ترجمته على هذا النحو :

عند : **نظمى لوقا**

"فإن قليلا الناس كانوا يؤثرون العدالة على المنفعة لو لَمْ يردعهم خوف الله وتوقع حياة أخرى". (ص ١٠)

(والملاحظ أنها ترجمة حرْفية)

وعند : **عثمان أمين**

"فإن أغلَب الناس كانوا يؤثرون سبيل المنفعة على سبيل العدالة، لو لم يَردُّهم خوف الله أو توقُّع حياة أخرى". (ص ٣٩) وواضحٌ أن المترجمَ تَصرَّف هنا ليستقيم المعنى.

وما ورد بالفرنسية :

De plus, sachant que la principale raison qui fait que plusieurs impies ne veulent point criore qu'il y a un Dieu et que

l'âme humaine est distincte du corps, est qu'ils disent que personne jusqu'ici n'a pu démontrer ces deux choses :

جاءت ترجمته على هذا النحو :

"وزيادة على هذا، فقد شعرت أنّ أهم سبب في أنّ **زنادقة** كثيرين لا يريدون الاعتقاد بالله وبتمايز النفس الإنسانية من الجسم، هو قولهم إن إنسانا لم يستطع حتى الآن إثبات هاتين المسألتين." (ص١٣)

"على أنّي لمّا كنتُ أعلَم أن الحُجَةَ الكبرى التى يستند إليها كثير من **الكفار** فى رفضهم الاعتقاد بوجود الله وبتميُّز النفس الإنسانية عن البدن هى قولُهم بأن أحدا لم يتوصل حتى الآن إلى اثبات هذين الأمرين". (ص٤١-٤٢)

- وما ورد بالفرنسية :

Mais, tout ainsi que dans la géométrie, il y en a plusieurs qui nous ont été laissées par Archimède, par Apollonius, par Pappus et par plusieurs autres, qui sont reçues de tout le monde pour très certaines et très evidentes, parce que'elles ne contiennent rien qui, considéré séparément, ne soit très facile à connaîtire, et que partout les choses qui suivent ont une exacte liaison et dépendance avec celles qui les précèdent; néanmoins, parce qu'elles sont un peu longues et qu'elles demandent un esprit

tout entier, elles ne sont comprises et entendues que de fort peu de personnes.

جاءت ترجمته على هـذا النحو:

"ولكـن كمـا أنّ فـي الهندسة أدلّةً متعددة تركها لنـا أرشميدس وأبولونيوس وبَابْس وآخرون، يتلقاها الناس جميعا على أنها ثابتة وبديهيّةٌ جـدا، لأنها لا تتضمَّن شيئا إلاّ وهـو سَهْلُ المعرفة إذا ما نَظِر فيـه على حدَة، وأنّ في جميع العلوم الأمـور اللاحقـة محكمـة الارتباط بسوابقها، إلا أنهـا لكونها طويلة قليلا، وتتطلّـب كُـلَّ العقـل، لا يَفهمهـا ولا يُدْركها إلا أشـخاص قليلـون جدا". (ص ١٤-١٥)

"ولكـن كمـا أنّ فـي الهندسةِ حججًا كثيرة أوردهـا أرشميدس وأبولونيوس وبابوس وكثيرونٍ غيرهم، يُـسلِّم بهـا الناس كلُّهم ويَرونَها في غايـة اليقين والبداهة لأنها لا تـشتمل على شيء إلاَّ ومعرفته ميسورة جدا إذا نُظِر إليه علـى حـدة، ولأن اللَّواحـقَ فيهـا وثيقـة الارتبـاط والاعتمـاد علـى السوابق، ولكن زيـادة طولهـا بعض الشيء وتطلُّبَها استفراغ الذهن، حَالَ دون أنْ يحيطَ بهـا أو أن يَفْهَمها إلا فئة قليلة مـن الناس" (ص٤٣-٤٤)

- وما وَرَد بالفرنسية :

La première est qu'il ne s'ensuit pas de ce que l'esprit humian; faisant réflexion sur soi-même, ne se connaît être autre

chose qu'une chose qui pense, que sa nature ou son essence ne soit seulement que de penser; en telle sorte que ce mot seulement exclue toutes les autres choses qu'on pourrait peut-être aussi appartenir à la nature de l'âme.

جاءت ترجمته على هـذا النحو :

"الأمْرُ الأوّل : إن فى قولنا إن الفكر الإنسانى إذ يتأمل نفسه لا يَرى إلاَّ أنـه يُفكِّـر، لا يلـزم أن طبيعته أو ماهيتـه هـى التفكير فحسب، بمعنى أن كلمة فحسب هذه تـستبعد كلَّ ما قد يُمْكـن إضـافته فوق ذلك من الخـصائص لطبيعة النفس". (ص:٢٠)

"الاعتراض الأول : إن القول بأن الذهن الإنسانى يتبيَّن حين يُحيل النظر فى ذاتـه أن ذاته ليست شيئا آخـر سـوى شيء مُفكِّـر، لا يقتـضى أن تكـون طبيعتـه أو ماهيتـه محصورة فى التفكيـر فقـط، بحيث إن لفظ "فقط" هذا يستبعد جميع الأشياء الأخرى التى قـد يَصحُّ أن يُقـال إنهـا تخـصُّ طبيعة النفس". (ص : ٤٨)

- وما ورد بالفرنسية :

La second est qu'il ne s'ensuit pas, de ce que j'ai en moi l'idée d'une chose plus parfaite que je ne suis, que cette idée soit plus pariaite que moli, et beaucoup moins que ce qui est représenté par cette idée existe.

جاءت ترجمته على هذا النحو :

"والأمرُ الثاني : إنه لا يلزم من أن في نفسي فكرة شيء أكمل مني، أن هذه الفكرة أكمل مني، وأقلُ لزوما من هذا بكثير أن ما يتمثّل في فكرتي هذه موجود حقا. (ص:٢١)

"والاعتراض الثاني : أنه لا يلزم من أنَّ في ذهني فكرة عن شيء أكمل مني أن تكون هذه الفكرة أكمل مني، وأقلُ لزوما من هذا بكثير أن تكون ما تمثّلهُ هذه الفكرة موجودا". (ص : ٤٨)

– وما ورد بالفرنسية :

Mais je réponds que dans sce mot d'idéeil y a ici de l'équivoque : car ou il peut être pris matériellement pour une opération de mon entendement, et en ce sens on ne peut pas dire qu'elle soit plus parfaite que moi; ou il peut être pris objectivement pour la chose qui est représentée par cette opération, laquelle, quoiqu'on ne suppose point qu'elle existe hors de mon entendement, peut néanmoins être plus parfaite que moi, à raison de son essence. Or, dans la suite de ce traité, je ferai voir plus amplement comment, de cela seulement que j'ai en moi l'idée d'une chose plus parfaite que moi, il s'ensuit que cette chose existe véritablement.

جاءت ترجمته على هـذا النحو:

"ولكننى أجيب بأن كلمة فكرة هنا فيها التباسٌ : فإنهـا إما أن تُؤخذ على الوجه المادى بمعنى أنها فعلٌ مـن أفعـال **عقلى**، وعلى هذا **التأويـل** لا يمكن القول بأنها أكمل منـى، وإما أن تؤخـذ علـى الوجـه الموضوعى بمعنى أنها الشىء الذى يمثله هذا الفعل، وحينئـذ يمكن أن يكون ذلـك الـشىء أكمل منى بالقياس إلى **ماهيتى**، ولو لم نفرض له وجودا خارج فكرى. وسأُبيِّن بإسهاب أكثـر فى سياق هذه الرسالة كيف أنه من مجرد حصولى على فكرة شىء أكمل منى، يلزم أن هـذا الشىء موجود حقا". (ص ٢٢)

"ولكننى أُجيب بأن لفظ فكرة هنا فيه التباس : لأنه إما أن تؤخذ هذه الفكرة على وجه مادى، بمعنـى **عمليـة مـن عمليات ذهنى، وبهذا الاعتبار** لا يمكن أن يُقال إنهـا أكمـل منى. وإما أن تؤخذ على وجه موضوعى بمعنى الشىء الذى تمثِّله هذه **العملية**، وهذا الشىء وإنْ لم يُفتَرض وجوده خـارج **ذهنى**، يمكن مع ذلك أن يكون أكمل منى من **حيث ماهيتـه**، وسنبسط فى سياق هذه الرسالة بمزيد من الإطناب كيف أنـه يلزم من أن فى نفـسى فكـرة شىء أكمل منى أن يكون ذلك الشىء موجودًا حقـا". (ص : ٤٩)

– وما ورَد بالفرنسية :

Je dirai seulement en général que tout ce que disent les athées pour combattre l'existence de Dien dépend toujours ou de ce que l'on feint dans Dieu des affections humaines, ou de ce qu'on attribue à nos esprits tant de force et de sagesse que nous avons bien la présomption de vouloir déterminer et comprendre ce que Dieu peut et doit faire; de sorte que tout ce qu'ils disent ne nous donnera aucune difficulté, pourvu seulement que nous nous ressouvenions que nous devons considérer nos esprits comme des choses finies et limitées, et Dieu comme un être infini et incompréhensible.

جاءت ترجمته على هذا النحو:

"وسأكتفي بأن أذكر بوجه عام أن كل ما يقوله الملحدون لمحاربة وجود الله، يرجع دائما إما إلى أنهم يتوهمون في الله انفعالات بشرية، وإما إلى أنهم يعزون إلى عقولنا من القوة والحكمة ما يجعلنا نزهو وندّعي تحديد وفهم ما يستطيعه الله وما يجب عليه أن يفعل، بحيث إن أقاويلهم لا تقيم أمامنا أية "صعوبة"، إذا ما ذكرنا أنه يجب علينا اعتبار عقولنا متناهية

"وإنما أقول على العموم إنّ كل ما يقوله أهل الإلحاد لنقض وجود الله يعتمد على أمرين : فإما أنهم يتوهمون في الله انفعالات إنسانية، وإما أنهم ينسبون إلى أذهاننا من القوة والحكمة ما يملؤنا زهوا، فنزعم أن في استطاعتنا أن نقف على أفعال الله وأن نُحدِّدَ ما يستطيعه منها وما يجب عليه، من أجل هذا لن نجد عناءً في نقض

محدودة، واعتبار الله كائنا لا متناهيا مُمتنع الإدراك". (ص : ٢٣)	أقاويلهم بشرط ان نذكر أنّ من الواجب علينا اعتبار أذهاننا أشياء متناهية ومحدودة واعتبار الله موجودا لا متناهيا ولا سبيل إلى الإحاطة به". (ص : ٥٠)

– وما وَرد بالفرنسية :

Il y aura peut-être ici des personnes qui aimeraient mieux nier l'existence d'un Dieu si puissant que de croire que toutes les autres choses sont incertaines.

جاءت ترجمته على هذا النحو: " وهنا قد يُفضِّل بعضهم إنكار وجود إله له مثل تلك القدرة على الارتياب فى سائر الأشياء". (ص : ٤٣)	"قد يوجد من الناس مَن يميلون إلى إنكار وجود إله له مثل هذه القدرة أكثر مما يميلون إلى الاعتقاد بأن سائر الأشياء عارية عن اليقين". (ص : ٧٨)

وما ورد بالفرنسية :

Mais moi, qui suis-je, maintenant que je suppose qu'il y a un certain génie qui est extrêmement puissant, et, si j'ose le dire,

malicieux et rusé, qui emploie toutes ses forces et toute son industrie à me tromper? Puis-je assurer que j'ai la moindre chose de toutes celles que j'ai dites naguère appartenir à la nature du corps? Je m'arrête à y penser avec attention, je passe et repasse toutes ces choses en mon esprit, et je n'en rencontre aucune que je puisse dire être en moi.

جاءت ترجمته على هـذا النحو:	
"ولكن أنا، ما أنا الآن، وأنا أفرض أن هناك شيطانا عظيم القدرة وخبيثا ماكِرًا إن جاز لى هذا التعبير، يستعمل كل قدرته ومهارته فى خداعى؟ هل يمكننى أن أثبت أنَّ لى شيئا ما من كل ما قُلت آنفا أنه يَخص طبيعة الجسم؟ إننى أتمهَّل لأتأمَّل، وأستعرض تلك الأشياء، وأعيد استعراضها فى فكرى، فلا أجد فيها شيئا يمكننى القول بأنه لَدَىَّ". (ص: ٥٢-٥٣)	"ولكن أنا مَن أكون، الآن وقد افترضت أن هنالك شيطانا شديدَ البأس أو شديد المكر والدَّهاء يبذل كل ما فى وسعه من قوة ومهارة لإضلالى؟ فهل أستطيع أن أُوكِّدَ أنى أملك صِفَة من جميع الصفات التى قلتُ من قبلِ إنها طبيعة الجسم؟ أفكر فى الأمر مليًا، وأجيل هذه الصفات وأديرها فى ذهنى فلا أجد منها شيئا يصح أن أقول إنه من خواص نفسى". (ص : ٩٨)

- وما وَرد بالفرنسية :

Considérons donc maintenant les choses que l'on estime vulgairement être les plus faciles de toutes à connaître, et que l'on croit aussi être le plus distinciemtent connues, c'est à savoir, les corps que pous totuchons et que nous voyons: non pas à la vérité les corps en général, car ces notions générales sont d'ordinaire un peu plus confuses; mais considérons en un en particulier.

جاءت ترجمته على هذا النحو :

"فلننظر إذن في تلك الأشياء التي تعتبر على دأب العامة أسهل وأجلى معرفة من كل ما عداها، أعني الأجسام التي تُلمَس وتُرَى، لا الأجسام على وجه العموم، لأن المعاني الكلية هي عادة أكثر إبهاما بقليل - في الجزئيات - بل جسم واحد بالذات". (ص : ٥٩)

"ولننظر الآن في الأشياء التي يرى عامة الناس أن معرفتها أيسرُ وأكثر تميُّزا مما عداها، أعني الأجسام التي نلمسها ونراها، لا أقصد في الحقيقة الأجسام عموما، لأن هذه المعاني العامة تحتوي عادة على قدر غير قليل من الغموض، ولكن لنقتصر منها على جسم معين فننظر فيه". (ص : ١٠٤)

- وما ورد بالفرنسية :

"; et il se rencaontre encore tant d'autes choses en l'esprit même qui peuvent contribuer a'l'éclaircissement de sa nature, que celles qui dépendent du Corps, comme celles-ci, ne méritent qua'si pas d'être mises en compte!".

جاءت ترجمته على هـذا النحو:	"يضاف إلى هذا أن فى
"فوق أن فـى الفكـر نفسه أمورا أُخرى كثيرة يمكن أن تساعد على بيان طبيعتـه، حتى أن التى تتعلَّـق بالجـسم كتلك الأشياء، تكاد لا تستحق أن تذكر". (ص : ٦٦)	النفس ذاتها أشياء أخرى كثيرة قد تُعين على إيضاح طبيعتهـا. بحيث إن الأشياء التـى تعتمـد على الجسم، كتلك التى أشـرتُ إليها هنا، لا تستحق أن يُقام لها وزن بالقيـاس إليهـا". (ص : ١١٠)

***

ثم يتابع عثمان أمين ترجمة التـأملات – مـن الثالـث إلـى السادس– ترجمة متقنـة يحـرص فيهـا علـى التعريـف بدلالـة الاصطلاحات الجوهرية عند ديكارت، والتعريـف بـأهم الأعـلام الواردة، وذلك على نحو تتجلى فيه دقة التعبير ووضوحه وسـلامة الأسلوب ونصاعته، ورشاقة العبارة وخلوها مـن العُجمـة؛ وكـأن النصَّ مكتوب بالعربية أصلاً.

فجزى الله أستاذنا، على عمله المتقن هذا، خير الجزاء. وتحية للمركز القومى للترجمة على إعادة نشر هذا الـنصّ المُعَلِّـم إثـراءً لفكرنا الفلسفى العربى.

التأملات

تقديم

الطبعة الأولى

١ — تعريف بالتأملات :

« التأملات الميتافيزيقية » من روائع المؤلفات الفلسفية على الإطلاق ، وهى بلا ريب أهم أجزاء الفلسفة الديكارتية وأجدرها بالاعتبار . ونظرة إلى المسائل التى تناولتها والحقائق التى بينتها تقنعنا بأنها أوفى ما ألف الفيلسوف فى الميتافيزيقا بوجه عام ، وأبدع ما كتب فى النفس الإنسانية ووجود الله بوجه خاص[1] كما يشير إلى ذلك النص الكامل لعنوان الكتاب : « تأملات فى الفلسفة الأولى : وفيها يبرهن على وجود الله وخلود النفس »[2].

نشر ديكارت كتاب « التأملات » سنة ١٦٤١ باللغة اللاتينية

---

(١) كما ذكر الفيلسوف نفسه فى رسالة له سنة ١٦٣٧ (« مؤلفات ديكارت » ، طبع آدام وتانرى ، م ١ ص ٣٤٩ — ٣٥٠) .

(٢) « مؤلفات ديكارت » طبع أ — ت ، م ٧ ص ١٩ :

"Meditationes de prima philosophia in qua Dei existentia et animaeimmortalitas demonstratur".

دون الفرنسية ؛ وكان قصده من ذلك ، كما يحدثنا هو نفسه ، أن يقصر كتابه على الخاصة دون العامة ، إذ أنه قد التزم « فى شرح المسائل الميتافيزيقية سبيلا قل سالكوه ،وبعد عن الطريق المألوف بعداً كبيراً »[1] .

ورأى ديكارت أن يقدم للتأملات برسالة إهداء « إلى العمداء والعلماء بكلية أصول الدين المقدسة بباريس» يسألهم فيها أن يؤيدوا آراءه ، ويبين لهم أن منهجه الجديد فى الفلسفة — على الرغم مما بينه وبين منهج « المدرسيين » من إختلاف عميق — يستطيع أن ينصر العقيدة والدين ببراهين قاطعة من شأنها أن « تخرس ألسنة الملحدين »[2] . ولكى يضمن أن يظفر كتابه بحسن القبول عند علماء اللاهوت المسيحيين ، أرسله قبل الطبع إلى صديقه « الأب مرسن » ليطلع عليه مشاهير العلماء والفلاسفة ورجال الدين أمثال « أرنو » و « جسندى » و « هوبز » و « كاتروس » و «بوردان» وغيرهم .وتلقى « مرسن » من هؤلاء العلماء طائفة من الاعتراضات التى أوردها على كتاب « التأملات » ، وكتب ديكارت ردوده عليها ؛ وجمعت « الاعتراضات والردود » ونشرت فى ذيل الطبعة

(١) انظر فى هذا الكتاب : تصدير من المؤلف إلى القارىء .
(٢) « مؤلفات ديكارت » طبع أدام وتانرى ، م ٤ ص ١٢٠ .

الثانية لكتاب « التأملات » سنة ١٦٤٢ . وفى سنة ١٦٤٧ نشرت للكتاب ترجمة فرنسية بقلم « الدوق دولوين »[1] ، وقد راجعها ديكارت وصححها بقلمه ، وهذا مما يجعل الترجمة فى منزله طبعة أصيلة .

* * *

ألف ديكارت كتابه هذا ليعرض على الخاصة مذهبه الميتافيزيقى عرضاً علمياً منظما . ويلاحظ أن الفيلسوف كان يحيل من أراد الوقوف على جملة نظراته فى الميتافيزيقا إلى هذا الكتاب وحده دون سائر كتبه . صحيح أنه قد أورد بعض المسائل الميتافيزيقية فى القسم الرابع من كتاب « المقال فى المنهج » ولكنه عرضها هناك عرضاً سريعاً ، ومسها مسا رفيقاً لم يكن يقصد فيه إلى التعمق والاستقصاء[3]، على أن هذا العرض نفسه لا يفهم حق الفهم إلا بالرجوع إلى « التأملات »[2] ، وصحيح كذلك أن الباب الأول من أبواب كتاب « مبادىء الفلسفة » يبحث فى أصول المعرفة الإنسانية ، وهو لهذا كان أدخل فى بحوث الميتافيزيقا أو الفلسفة الأولى ، لكن هذا الباب أيضا

---

(١) « الدوق دولوين » ابن وزير لويس الثالث عشر ، وكان من رجال العلم والبحث

(٢) راجع فى هذا الكتاب . « تصدير التأملات » .

(٣) « مؤلفات ديكارت » طبع آدام وتانرى ، م ٣ ص ٢٩٦، ٢٩٧ .

لا يتيسر فهمه جيداً إلا بعد قراءة «التأملات». أما كتاب «البحث عن الحقيقة» فهو محاورة نقدية بين أشخاص مختلفي الآراء، ولا ندرى على التحقيق ما قصد إليه ديكارت من كتابتها. وإذن فيجب على الباحث عن الميتافيزيقا الديكارتية أن يلتمسها أولا فى كتاب «التأملات» الذى هو المرجع الأول فى هذا الباب.

* * *

٢ — الفلسفة الأولى :

والفلسفة عند ديكارت إنما تبدأ بالميتافيزيقا، أى الفلسفة الأولى. والفلسفة عبارة عن دراسة الحكمة؛ و «الحكمة ليست هى التبصر فى الأمور فحسب، وإنما هى أيضاً، وعلى الخصوص، معرفة نظرية كاملة لجميع ما يستطيع الإنسان أن يعرفه لتدبير حياته وحفظ صحته واختراع جميع الفنون»[١]. ولكن هذه المعرفة الكاملة ليست فى المعانى التى يجدها كل شخص فى نفسه بدون تأمل، ولا فى المعارف المكتسبة من التجربة والمحادثة والقراءة، إنما هى المعرفة عن طريق العلل والمبادىء الأولى التى يستنبط

(١) ديكارت : « مبادىء الفلسفة » رسالة من المؤلف إلى مترجم الكتاب (« مؤلفات ديكارت » طبع جيبير ص ٧٨).

منها كل مايستطاع معرفته . والمبادىء التى يتحدث عنها ديكارت هنا هى الميتافيزيقا عينها : فإننا إذا وضعنا الميتافيزيقا استطعنا أن نستنبط منها سائر ماعداها : « رأيت أن وجود هذا الفكر هو المبدأ الأول ، واستنبطت منه المبادىء التالية : أن هنالك إلهاً هو خالق كل ما فى العالم . ولما كان هو مصدر كل حقيقة فإنه لم يخلق أذهاننا بحيث تكون عرضة للخطأ فيما تقرر من أحكام على الأشياء التى نتصورها تصوراً واضحاً جداً ومتميزاً جـــداً . تلك هى المبادىء التى اصطنعتها فى الأشياء اللامادية أو الميتافيزيقية ، ومنها استنبطت بتمام الوضوح مبادىء الأشياء الجسمانية أو الفيزيقية ، أى أن هنالك أجساما ممتدة طولا وعرضاً وارتفاعا ، وأن لها أشكالا وتتحرك على صورة مختلفة »[1].

قد كان المدرسيون يعرفون الميتافيزيقا بما عرفها أرسطو حين قال إنها « علم الموجود بما هو موجود » ، أى أنها العلم بالخصائص الجوهرية للوجود . لكن هذا التصور المدرسى للميتافيزيقا لا يقبله ديكارت ، إذ أن المشكلة الكبرى عنده هى أن نتبين متى يسوغ لنا إثبات الوجود ، وبعبارة أخرى أن الميتافيزيقا الديكارتية إنما

(١) هاملان : « مذهب ديكارت » ص ٢٠ ، ٩٤ ـ ٩٥ .

تهتم بالذات التى تعرف ، والتى تقرر الوجود أكثر ممـــا تهتم بالموضوع الذى يمكن أن يعرف أو يكون موجوداً .

ومادام ديكارت لايستطيع أن يحدد الميتافيزيقا من جهة الموضوعات التى تتناولها فلابد له من أن يميزها بعلامة ذاتية تحمل طابع الذات العارفة . وإذا كان الأمر كذلك فالميتافيزيقا عنده هى أشد العلوم يقينا ، وهى العلم الذى ينبغى أن نستيقن من نتائجه قبل أن نستيقن من نتائج العلوم الأخرى . والذى يضفى على الميتافزيقا يقينها ليس هو طبيعة موضوعها ، بل الطريق الذى يسلكه الذهن فى طلبها . ونحن نقرأ فى كتاب « القواعد » : « ليس أمام الجنس البشرى طرق مفتوحة للمعرفة اليقينية سوى طريق الحدس البديهى والإستنباط الضرورى »(١) . فالواجب على الميتافيزيقا أن تسلك سبيل الحدس البديهى والاستنباط الضرورى اللذين بينهما المنهج .

والمنهج الذى يحدد ماهية الميتافيزيقا هو المنهج الذى وصل إليه الفيلسوف بملاحظة العمل الذهنى فى الرياضيات : فقد لاحظ أن فى الرياضيات استدلالات صحيحة لانجدها فى غيرها ؛ وقرر أن من مرن ذهنه على عمليات الرياضيات أصبح أهلا للبحث عن

---

(١) « مؤلفات ديكارت » طبع أدام وتانرى ، م ١٠ ص ٤٢٥ .

الحقائق الأخرى، لأن منهج الفكر واحد فى جميع الأمور. وفى كتابى «القواعد لهداية العقل» و «المقال فى المنهج» بيان للمنهج الدقيق الذى يجب أن يتوخاه طالب الميتافيزيقا.

وإذن فالميتافيزيقيا علم دقيق يمكن إثبات قضاياه بيقين رياضى: وقد صرح ديكارت فى الرسالة التى كتبها فى ١٥ أبريل سنة ١٦٣٠ أنه إهتدى إلى «السبيل إلى البرهنة على الحقائق الميتافيزيقية ببراهين هى أكثر بداهة من براهين الهندسة، وهو يقول فى موضع آخر: «ثق أنه ليس فى الميتافيزيقا شىء إلا أعتقد أنه واضح كل الوضوح للنور الفطرى، ويمكن أن يبرهن عليه برهنة دقيقة»[1]. وإذن فالميتافيزيقيا هى علم يعادل فى يقينه علم الهندسة إن لم يزد عليه، وهى أكثر يقينا من الهندسة: لأن طائفة كبيرة من الحقائق الميتافيزيقية يمكن اكتشافها قبل أن يرفع الشك عن حقائق الرياضيات: «ولهذا ظن الشكاك وغيرهم أن إثبات وجود الله أمر غير ممكن، وكثيرون حتى يومنا هذا يظنونه مستحيلا؛ مع أن شأنه كشأن جميع الحقائق الميتافيزيقية، إثباته ميسور جداً، ويقينه أكثر من يقين براهين الرياضيات.»

---

(١) «مؤلفات ديكارت» طبع أ ـ ت، م ١ ص ١٧٧.

وإذن فالبراهين الميتافيزيقية أكثر يقينا من البراهين الرياضية .

والميتافيزيقا عند ديكارت هى علم منهجه هو عين منهج الرياضيات ، بل إنها أكثر العلوم يقيناً ، لأنها من بين جميع العلوم الإنسانية الخالصة أكثرها إمكانا للبرهنة العقلية : فوجود الله وطبيعة الذهن والمادة يمكن إثباتها بدقة رياضية . زد على ذلك أن الميتافيزيقا يمكن أن يتعقلها جميع من يهتمون ببراهينها إهتماما كافيا وينظرون فى أدلتها « بأذهان قد تجردت عن الحواس »[1] ، ومن أجل هذا لم ير ديكارت داعيا إلى مناقشة « التأملات » أو مراجعتها : فمادامت تحتوى على برهنة كاملة للحقائق الميتافيزيقية فقد انتهى الأمر ولا حاجة إلى زيادة عليها فيما خاضت فيه من مسائل . وقد اعتقد ديكارت أن ميتافيزيقاه وحدها هى الميتافيزيقا الصحيحة ، وأنه لا حاجة بالناس إلى ميتافيزيقا بعدها ، وإن كان من الميسور لغيره أن يهتدى إلى براهينها ، وهو يقول . « أرى أن جميع من أنعم الله عليهم بنعمة العقل يجب أن يستعملوه قبل كل شىء فى محاولة معرفة الله ومعرفة أنفسهم : وهذا هو الأمر الذى انفقت عليه جهرة الناظرين ، والذى وفقنى الله إلى أن أبلغ فيه ما يرضينى تمام الرضاء[2] .

(١) « مؤلفات ديكارت » طبع أ ـ ت ، م ١ س ٣٥١ .
(٢) « مؤلفات ديكارت » طبع أ ـ ت ، م ١ س ١٤٤ .

ولما كانت الميتافيزيقا الديكارتية تسيطر عليها مشكلة الوصول إلى اليقين فهى ليست نظرية فى وجود النفس والله والعالم فحسب ، إنما هى إعداد للمعرفة ، وللمعرفة العلمية على وجه الخصوص .

٣ — طريق التأملات .

ولنلق الآن نظرة على الطريق الذى سلكه ديكارت فى تأملاته :

خصص تأمله الأول لنظر ميتافيزيقى مداره البحث فى الضرورة العقلية التى تقضى بانتهاك سبيل الشك باعتباره تمهيدا للفلسفة .

ولكى نفهم منهجه فى ذلك يجب أن نتبين الأسباب التى جعلته يدعونا إلى أن نصطنع الأناة ، ونتوقف عن الحكم ، ونرفض التصديق بما يلقى إلينا من أقوال وآراء حتى ما كان منها شديد الرجحان ، فلا نسلم بأن شيئا من ذلك حق ما لم نتبين بالبداهة أنه كذلك ؛ لأن بداهة العقل عند الفيلسوف هى معيار اليقين، بمعنى أنها هى العلامة المميزة للمعرفة الصحيحة المبرأة من الخطأ والزلل .

لذلك ينبغى علينا أن نشك فى حقيقة الأشياء الحسية ، وفى أمور هذا العالم المادى ، عالم الشهادة . والواقع أن حواسنا كثيرا

ما تخدعنا . وليس ثمة ما يفرق بين المنضدة الواقعية التى أكتب عليها والمنضدة المتوهمة التى قد أراها وأنا نائم. نعم إن ديكارت من حيث هو إنسان يحيا فى المجتمع ،كان يعلم جيداً كما يعلم سائر الناس أن المنضدة وغيرها من الأشياء الحسية موجودة فى الأعيان أى فى الواقع وخارج الأذهان ؛ ومذهب « الأخلاق المؤقتة » المبسوط فى كتاب « المقال فى المنهج » يثبت وجود هذا الاعتقاد عنده . لكن الفيلسوف إنما سلم بهذا استجابة لمطالب الحياة العملية لا إقتناعاً بأسلوب وحجج فلسفية : ومثل هذا التسليم العملى ليس معرفة بالمعنى العلمى الدقيق الذى يتوخاه المنهج الفلسفى الجديد .

وإذن فالشك فى حقيقية الأشياء الحسية معناه العدول عن كل معرفة لا تكون قائمة على حدس من حدوس العقل . والحدس عند ديكارت عبارة عن الرؤية العقلية المباشرة التى يدرك بها الذهن بعض الحقائق ، فتذعن لها النفس وتوقن بها يقيناً لا سبيل إلى دفعه . فالحدس نظرة من نظرات العقل بلغت من الوضوح مبلغاً يزول معه كل شك ، والحدس عقلى لأنه لا يتعلق بالحواس ولا بالخيال ، وإنما يختص بالذهن ، بل الذهن الخالص الصافى .

وبعد أن شك الفيلسوف فى حقيقة الأجسام وفى العالم الخارجى

أخذ يشك فى الحقائق الرياضية وفى الطبيعة الجسمانية على وجه العموم أى فى الامتداد الحسى، إذ أبى أن يعد الألوان والأصوات والطعوم وما إليها أشياء واقعية ، أى موجودة وجوداً خارج الذات العارفة . وقد يدهشنا أول الأمر ذهاب ديكارت إلى القول بأن الحقائق الرياضية يجب أن توضع هى أيضا موضع الشك . لأن المنهج الديكارتى نفسه مستخلص من التجارب الرياضية التى قام بها للفيلسوف ، فاطراح هذا الضرب من المعرفة أشبه بإنكار الفن البحث نفسه .

لكن هذا الشك إذا تأملناه وجدناه مع ذلك أمراً ضرورياً : فتخيل إله خداع أو شيطان ماكر يضل صاحب الهندسة معناه الأخذ بالافتراض الذاهب إلى أن العقل الإنسانى يمكن أن يكون ناتجاً عن قوة شريرة ، أو متولداً من قوة عمياء لم تمنحنا القدرة على التمييز بين الحق والباطل ، وبعبارة أخرى ارى — فى عملية من العمليات الحسابية مثلا — أن اثنين وثلاثة تساوى خمسة ، لكن ضرورة حاصل الجمع هذا إنما هى ضرورة داخلية ذاتية ، بمعنى أنها من ضرورات عالم الأذهان ، وليس بلازم فى عالم الواقع وخارج الذهن أن يكون مجموع اثنين وثلاثة مساويا لخمسة ، ومن

الممكن أن يكون الفكر الإنسانى منحرفاً أو عاجزاً عن متابعة سير العالم[1].

* * *

وإذن فالشك الديكارتى قائم على الافتراض التالى : ليس هنالك تطابق بين الفكر والواقع ، وبعبارة أخرى ، إن البداهة شعور ذاتى داخلى لا يطابق شيئاً فى الخارج وفى عالم الواقع . وليس أمامى إلا طريق واحد للتخلص من هذا الافتراض اليائس : هو أن أعثر على يقين يكون الفكر فيه مطابقاً للواقع ضرورة .

توجد حالة من هذا القبيل ممتازة . حين أثبت أنى موجود تكون « الذات » التى تثبت هى أيضاً الذات التى توجد ، وهنا يلتقى الفكر بالواقع ويتحد به اتحاداً لا يدع مجالا للخطأ ، وعلى هذا النحو نكون أمام بداهة كاملة : أنا موجود حين أفكر ، ومن حيث إنى أفكر ، فكونى أفكر معناه أن لى وجوداً نفسيا ، وأن لى « وجدانا » أو « وعيا » كما نقول اليوم .

---

(١) راجع هنا ، تلخيص التأمل الأول .

نلاحظ أن ديكارت لا يخطر بباله أن ينكر أن هذا الفكر لا يمكن أن يقوم مثلا على وجود الجسم أو على أى شيء مادى آخر: إنه الآن لا يدرى ، وهو لا يريد أن يتخطى فيما يؤكده مجال البداهة ، وإنما الذى يريد ان يسجله هو أنه قد عثر على سند أول متين يستطيع أن يعتمد عليه فى اطمئنان، ومن ثم يسائل الفيلسوف نفسه عن طبيعة الأشياء المادية . فلم كان هذا ؟ لأنه قد انساق فى مجازفة غير مألوفة ، فهو مضطر إلى أن يثبت أن أول مرحلة من مراحل معرفتنا هى اكتشاف وجود أنفسنا أى ذواتنا ، على حين أننا قد ألفنا منذ طفولتنا أن ندير أبصارنا صوب الأشياء فى العالم الخارجى . وهناك سبب آخر : هو أن الفكر المدرسى كان يسلم بالتجربة الحسية دون ضبط وتمحيص كثير ، فكانت نظرته إلى الواقع نظرة شبيهة بالبدائية ؛ أما النظرة الواقعية الحديثة فتريد أن تقيم عالم الحواس على العلم . ومن أجل هذا أراد ديكارت أن يبين لنا أن حواسنا لا تخدعنا فحسب ، بل إنها تعرض علينا عالماً خارجياً لا يمكن أن تكون حقيقته مطابقة لمظهره ، وأن أقرب العوالم إلى الحقيقة هو العالم الذى تصفه لنا الفيزيقا الرياضية ، لا العالم التقريبى الذى تعرضه علينا إدراكاتنا الحسية[1].

* * *

(١) راجع هنا تلخيص التأمل الثانى .

قد علمت أنى موجود ، وفهمت طبقاً لهذا الأصل أن جميع الأمور التى أتصورها تصوراً واضحاً متميزاً هى حقيقية ؛ ومع ذلك فينبغى ألا أنسى أنى هنا أمام حالة ممتازة يطابق الفكر فيها الوجود ، فليس مايمنع ألا يكون هناك تطابق خارج ذهنى .

يرى ديكارت أن « الخواطر » (أوكما نقول نحن اليوم : « وقائع الوجدان » أو « خوالج النفس ») كالإرادة والانفعال ، لاتوصف بالصدق أو بالكذب. فإن الفكرة ، بمعنى مانسميه اليوم « تمثلا » أو « تصوراً » ، ليست صادقـــة ولا كاذبة : لأنى إذا اقتصرت على أن أتصور منضدة ، دون أن أقر لها وجوداً أو أنسب إليها صفة فلا أكون مصيباً فى تصورى ولا مخطئا . أما الحكم وحده فهو الذى يمكن أن يقع الخطأ فيه ، لأن الحكم ينطوى على تقرير للوجود .

وأنا أصدر على الأشياء أحكاما كثيرة عفواً وبدون روية : فأقرر مثلا أن الحرارة التى أشعر بها حادثة من النار ؛ ولكن ليس فى ذلك القول يقين : لأن من الممكن أن تكون الطبيعة ـ بمعنى مجموع نزعاتنا العميقة ـ منحرفة ، بل من الممكن أن يكون ذهنى نفسه ضالا ، لايوصلنى إلى الحقيقة .

هنا يجب أن نتابع عن كثب تدليل ديكارت : يبدو أن

الفيلسوف قد انتهى إلى مأزق ليس من الميسور الخروج منه : كل تصور ذهنى يجب أن يكون صورة فى الذهن لموضوع خارج الذهن ؛ ولكن كل تصور إنما هو « نحو من أنحاء فكرى » ، أى أنه داخل ذهنى : وأنا اتساءل هل يستطيع ذهنى أن يعرف العالم ، أى أن يعرف شيئا خارجا عنه : فيبدو أننا واقعون فى دور منطقى .

عندئذ يعرض علينا ديكارت طريقة أخرى لتقسيم افكارنا . ولسنا هنا بسبيل النظر فى الأفكار من حيث هى ظاهرات داخلية او احوال نفسية ، بل النظر فيها بالقياس إلى الموضوع الواقعى وبالقياس إلى « الجوهر » الذى تمثله . ويتحدث ديكارت عما يسميه « وجودها الموضوعى » أو « حقيقتها الموضوعية » ، ويعنى بذلك ما يوجـــد بالتمثل فى الفكر . واستعمال افظ « الموضوعى » عند ديكارت مخالف لاستعمالنا الحديث لهذا اللفظ ، وما كان يقصده إنما ندل عليه اليوم بلفظ « الذاتى » .

ويضيف ديكارت إلى ذلك أن أفكاره تشارك « بالتمثل فى مراتب أعلى من الوجود أو الكمال » . وقد يبدو لنا اليوم غريباً أن يقال إن كائناً أفضل من آخر هو أعلى منه فى مراتب الوجود . والناس يميلون إلى الاعتقاد أن الشىء إما أن يكون موجوداً

أو غير موجود ولا يرون مراتب هناك ؛ أما المدرسيون، وديكارت معهم ، فيرون أن هناك مراتب فى نطاق الوجود وفى نطاق الكمال . ومهما يكن الأمر فيكفى لفهم ما يريده ديكارت أن نلاحظ أن تمثلاتنا يمكن أن تصور لنا تارة موضوعات لا أهمية لها وتارة أخرى حقائق ذات مكانة رفيعة . ويسوغ حينئذ لديكارت أن يفرق بين تمثل الأحوال والأعراض — أى الصفات التى لا توجد بذاتها بل تفتقر إلى غيرها — وبين تمثل الجواهر ، أى الأشياء القائمة بذاتها والمستقلة عن غيرها ، وبين تمثل الوجود اللامتناهى أى الله .

فالمطلوب الآن أن نثبت أن الله موجود ، دون أن نخرج عن دائرة الكوجيتو (أى إثبات النفس من الفكر) ، مادام افتراض الشيطان الماكر لا يزال ماثلا أمام الإنسان .

صرح ديكارت أولا أنه يجب أن يكون فى العلة من درجات الوجود مثل ما فى معلولها على الأقل ؛ وأن الكائن الذى هو أكمل لا يمكن أن يخلقه كائن أقل كمالا منه . هذا المبدأ يمتد من الوجود « الفعلى » أو « الصورى » — الذى نسميه اليوم بالوجود الواقعى ، أى المستقل عن أذهاننا — إلى « الوجود الموضوعى » لأفكارنا ؛ أى وجود ما تمثله فى أذهاننا . والعلة طبعاً لا تشمل

المعلول بالضرورة ، ولكن يكفى أن تشمله « على جهة الشرف » أى أن تكون أشرف منه .

إذا تقرر هذا فلا يمكن أن تكون فكرة الله ، من حيث إنها تمثل كائنا لامتناهيا ، مخلوقة لى أنا الكائن الناقص . ولا يذهبن بنا الظن إلى أن فكرة اللامتناهى تدل على سلب المتناهى ، وإنما تدل على حقيقة أعرفها مباشرة وفى ذاتها وقبل أن أعرف اى حقيقة متناهية محدودة : ومعنى هذا بعبارة أخرى انى اجدنى عاجزاً عن الوصول من المتناهى إلى اللامتناهى ، واجدنى عاجزاً عن إيجاد فكرة الله ، ومضطراً إلى الإقرار بأنى لست مصدرها ، وانى لا اهتدى فى تجربة وجودى المحدود إلى شىء يوحى بحقيقة لا حد لها ، ومع ذلك فهذه الفكرة واضحة ومتميزة فى ذهنى ، خلافا للانطباعات والآثار التى ترد إلىّ من الحواس .

ولكن قد يقال : إن موقف ديكارت هنا موقف من لا يخاف على فكره أن يضله شىء من الخارج ، وكأنه قد اطمأن إلىّ ان افتراض الشيطان الماكر قد تقوّض ولم يعد له وجود

ولمح ديكارت هذا الاعتراض ، ومن اجل هذا يتساءل : « هل استطيع انا نفسى ، المالك لهذه الفكرة ، ان اكون موجوداً

حين لا يكون هناك إله ؟ ، لكى يصل إلى الحق فى هذا الأمر رجع إلى تدبر وجود ذاته ، فقال : هذا الوجود الذى اعرفه مباشرة يبدو لى انه فعل يرمى إلى المحافظة على ذاتى ، ولست ارى فرقا بين ان يكون الإنسان موجوداً وبين ان يعان على الاستمرار فى الوجود ، وانا اتبين عجزى عن ان امنح نفسى الوجود . كما انى لست صاحب الفعل الذى يعيننى على استبقاء الوجود ويمنعنى من الفناء . وإذن ففكرة خالق لا متناه تعرض لنفسى عند التنبه إلى وجودى الخاص ولا فرق عندئذ بين قولى : « انا موجود» وقولى: « الله موجود » .

ومع ذلك فليس ديكارت من انصار وحدة الوجود ؛ والله الذى يثبته لوجودنا هو خالق لمخلوقاته لا متحد بها ، ويتجلى حضور الله فينا بما نستشعره من حاجة دائمة إلى بلوغ الكمال : أنا أشك ، وفعل الشك نفسه يبدو لى متنافياً مع طبيعتى الحقيقية وهى السعى إلى المطلق . وإذن فإنى قد اكتشفت ، بدون ان اخرج عن نفسى ، وجود موجود كامل لا يمكن ان يكون قد خلق عقلا منحرفا كل الانحراف فاسداً كل الفساد : والتفاؤل الذى نستشفه من المنهج الديكارتى يقوم على الضمان الذى يمنحه الله إياه[1] .

* * *

(١) راجع هنا : تلخيص التأمل الثالث .

نعلم ان الله موجود ؛ ولم يكن بد من إثبات وجوده لتبرير المنهج . والمطلوب الآن ان نستخدم اكتشافنا وان نستخلص منه نتائج يمكن ان نهتدى بها فى بحثنا .

أولا أن الإنسان يستطيع الوصول إلى الحقيقة ، ويستطيع أن يطمئن إلى نور البداهة ؛ ومع ذلك فالإنسان يخطىء أحياناً أليس خطأ الإنسان ظاهرة تتنافى مع واسع كرم الله ورحمته ؟

سرعان ما يدرك ديكارت ما فى ذلك من خطر ، فيلوح له أنه ينبغى أن يستعين بالله لإقامة أسس البحث العلمى ، وهو لا يريد أن يجعل الله مبدأ يفسر به واقعة من الوقائع المعينة ، فإن أغراض الله لا يمكن النفاذ إليها ، ولا سبيل إلى الانتفاع بها فى إقامة بناء المعرفة الإنسانية ويبين الفيلسوف أن الخطأ ينشأ من عدم التناسب بين الذهن الذى يرى قليلا من الأشيا ، وبين الإرادة التى تستطيع أن تثبت أشياء كثيرة : فالإرادة لا متناهية تميل بطبعها إلى مجاوزة حدود المعرفة الواضحة المتميزة ، وتتعجل المصادقة على الأشياء التى يوحى بها الخيال . والذهن متناه ، لكنه يعيننى على التمييز بين الحق والباطل . ولئن كان ينقصنى أن يكون لى ذهن لامتناه ،

فالوقاية من الخطأ مرجعها إلىّ أنا وحدى ، فأنا المسئول عما أقع فيه من خطأ(١) .

* * *

ويتحدث ديكارت فى التأمل الخامس عن ماهية الأشياء المادية ، ثم يعود إلى الحديث عن الله ووجوده . استند إلى معيار البداهة ، فرفض مرة أخرى أن يضفى على المادة من الخواص إلا الامتداد . أى خاصة الجسم فى أن يكون ممتداً . ولم يقبل إلا الحركة فى المكان ؛ وأنكر فى الوقت نفسه جميع « الصور الجوهرية » و « الصفات الخفية » وغيرها من الكائنات والمبادىء التى كان يتحدث عنها الفلاسفة « المدرسيون » . وقد نلاحظ أن « نيوتن » حين قال بمبدأ الجاذبية العامة قد أدخل فى العلم ما يشبه تلك المبادىء الخفية التى ذهب إليها علماء القرون الوسطى . وقد خيّل إلى الناس أول الأمر أن العلم النيوتونى قد ظفر فى هذا السبيل بنصر حاسم ، ولكن منذ ظهور « أينشتين » قد صار العلم ديكارتياً من جديد .

وينبغى ألا ننسى أن ديكارت رياضى ، وأن المثل الأعلى للبداهة

---

(١) راجع هنا : تقديم التأمل الرابع .

عنده هو البداهة الرياضية : فهو ينظر فى الفكرة الواضحة التى التى تكون فى الذهن عن الله ، فيجد أن شأنها كشأن فكرة المثلث. ومن ثم يعود إلى البرهنة التى قام بها فى التأمل الثالث وينقلها إلى هذا المستوى الجديد ، منتهياً إلى القول بأن هاتين القضيتين : « مجموع زوايا المثلث يساوى قائمتين » و « الله موجود » هما قضيتان متعادلتان فى اليقين(١).

وليس من الضرورى فى التأمل السادس أن نتابع ديكارت فى فى تفاصيل مذهبه ؛ فهو يكتفى هنا ببسط النتائج العملية لما انتهى إليه . بعد أن بيّن أن النفس الإنسانية مستقلة عن البدن، قرر أنها مع ذلك متحدة به اتحاداً وثيقاً ، وأن هذا الاتحاد أمر واقع تشهد به التجربة والمشاهدة ؛ وكل امرىء لابد متنبه إلى أنه يجمع فى ذاته بين طبيعتين متباينتين: جسمانية ونفسانية ؛ وهذا أمر واقع لا سبيل إلى المنازعة فيه . ويختتم الفيلسوف تأملاته مبينا أن الأدلة على وجود عالم المادة والأجسام ليست من المتانة والوضوح بمنزلة الأدلة التى تؤدى إلى معرفة النفس وإلى معرفة الله(٢) .

---

(١) راجع هنا : تقديم التأمل الخامس .

(٢) راجع هنا : تقديم التأمل السادس .

٤ — هذا التقديم :

اقتصرت فى هذا التقديم على التعريف بكتاب « التأملات » وبيان الطريق الذى سلكه الفيلسوف فيه ، ولم أر حاجة إلى أن أعرض لحياة ديكارت ومذهبه على وجه العموم ، لأنى أرى اليوم أن « أبا الفلسفة الحديثة » لم يعد فى حاجة إلى التعريف به لدى قراء اللغة العربية . فى سنة ١٩٣٠ نشر زميلى الأستاذ محمود الخضيرى ترجمة عربية لكتاب « المقال فى المنهج » قدم لها مقدمة جيدة عن حياة ديكارت وفلسفته ، وفى سنة ١٩٤٢ نشرت كتابا ألفته عن « ديكارت » ، وأعيد طبعه سنة ١٩٤٦ ، مع إضافة زيادات عليه وتنقيحات فيه، وقد نفدت الطبعة الثانية كذلك، وربما تيسر نشر طبعة ثالثة مزيدة ومنقحة أيضا عقب الفراغ من إخراج هذه الترجمة لكتاب « التأملات » .

وقد اعتمدت، فى إنجاز الترجمة العربية ، على الأصل اللاتينى الذى كتبه ديكارت ونشره فى باريس سنة ١٦٤١ ، ثم على الترجمة الفرنسية التى نشرها الدوق دولوين سنة ١٦٤٧ (ونشرهما أدام وتانرى فى المجلدين السابع والتاسع من «مؤلفات ديكارت» باريس سنة ١٩٠٤)[1] . وقد عنيت بالرجوع من حين إلى حين إلى الترجمة

(١) Oeuvres de Descartes, publiées par Ch, Adam et p. Tannery. t. VII et IX paris 1904.

الإنجليزية التى نشرتها « اليزابث هولدين » و ج . ر . ت « رسْ » بعنوان : « مؤلفات ديكارت الفلسفية » (وظهرت الطبعة الثانية فى كامبردج سنة ١٩٣١)[١] كما أنى رجعت إلى ترجمة إنجليزية أخرى بقلم « جون فيتش » منشورة ضمن مجموعة « إفريمانز ليبرارى » رقم ٥٧٠ ومعها مقدمة بقــلم « لندزاى » (الطبعة الأولى سنة ١٩١٢)[٢].

ولما كانت دراسة هذا الكتاب لا تخلو من صعوبة فقد بذلت جهدى فى هذه الترجمة لكى أجعلها أيسر فهما وأقرب تناولا . لذلك رأيت أن أضع لكل تأمل تقديما خاصا ، حللت فيه مواده ومسائله والمعانى الرئيسية فيه (وقد انتفعت فى هذا العمل بما كتبه « رابييه » فى طبعته القيمة لكتابى « المقال فى المنهج » « والتأملات »[٣]

---

(١) The Philosophical Works of Descartes, rendered into English by Elizabeth S. Haldane and G. R. T. Ross, in two vols. (Cambridge University Press, Second Impression 1931).

(٢) A Discourse on Method, etc, by René Decartes, translated by John Veitch. Introd, by A. D. Lindsay (Everyman's Library).

(٣) Descartes, Discours et Méditations avec des notes etc. par Rabier, 17e éd. (Delagrave 1925).

وما كتبه «تروفريز» من تعليقات على التأملات الميتافيزيقية »)[١]
كما رأيت أن أقسّم الفقرات التى يتألف منها كل تأمل إلى بنود ومواد وضعت لها أرقاما ؛ ثم أضفت فى الهوامش من الشروح والتعليقات ما بدا لى ضروريا لإيضاح بعض مواضع النص. ورأيت زيادة فى البيان أن أضع فى آخر الكتاب جدولا تحليليا مفصلا يحتوى على رءوس عناوين للقضايا التى يضمها الكتاب ؛ وقد استعنت فى عمل هذا الجدول بما كتبه «رينيه فيديه»[٢] ناشر الطبعة الثالثة لكتاب « التأملات » التى ظهرت فى باريس سنة ١٦٧٣ (وقد وفقنى الله إلى العثور فى مصر على نسخة من هذه الطبعة القديمة النادرة)، وأود أخيراً أن أنوه هنا بما بذله تلميذى الأستاذ نظمى لوقا من جهد فى الترجمة العربية التى نشرها ـ للتأملين الأولين ـ منذ بضع سنين.

وقد شرعت فى ترجمة « التأملات » منذ سنوات استجابة لرغبة أستاذى الشيخ مصطفى عبد الرازق ، رحمة الله عليه . وكنت أود أن يتيسر لى نشر الكتاب فى العام الماضى ، ضمن مجموعة

(١) Descartes. Les Méditations Métaphysiques, avec une introd. des notes et un appendice par Emile Trouverez. Paris 1898.

(٢) « رينيه فيديه » كان طبيبا فى كلية أنجيه .

«نفائس الفلسفة الغربية» تحية لذكرى ديكارت فى مناسبة الاحتفال بانقضاء ثلثمائة عام على وفاته؛ ولكن ظروفا غير مواتية قد عوّقت نشره فى ذلك الحين.

ويبدو لى أن فى نقل هذا الكتاب إلى لغتنا خدمة للطلاب فى جامعاتنا ومعاهدنا، ولغير الطلاب ممن لهم عناية بدراسة الفلسفة، وللسواد الأعظم من قراء العربية الراغبين فى الوقوف على الحركات الفلسفية الحديثة والمعاصرة التى لا يستطاع النفاذ إليها بغير الرجوع إلى فلسفة ديكارت وإلى تأملاته الميتافيزيقية بوجه خاص.

وإنى لآمل أن يجد القراء فى دراسة «التأملات الميتافيزيقية» ـ التى هى كتاب (العصر الجديد) على الرغم من انقضاء أكثر من ثلاثة قرون على ظهورها، والتى هى على كل حال من أبدع الهياكل التى شيدتها الفلسفة الحديثة للذهن الإنسانى ـ ما يدعو أهل الفكر وإخوان الصفاء فى هذا العصر المادى الصاخب إلى النظر فى مشاغل الروح، والخلو إلى إمتحان النفوس، والحنو على مشكلات الميتافيزيقا؛ وعسى أن تهيء لهم هذه التأملات فى حياتهم ركنا أمينا للسلام.

١٥ مارس ١٩٥١ عثمان أمين

تقديم

الطبعة الثانية

يطيب لى فى تقديمى لهذه الطبعة الثانية لكتاب « التأملات » أن أسجل اغتباط أسرة الفلسفة فى مصر لما تظفر به الدراسات الفلسفية الجديدة من إقبال الجمهور المستنير فى العالم العربى . وقد تجلى هذا الإقبال فى شدة الطلب على المؤلفات القيمة التى كتبها بعض الأساتذة المحققين ، وأحمد الله إذ هيأ لى من هذا الإقبال نصيباً ، جعل الناشرين يلحون على فى إصدار طبعة ثانية « للتأملات » التى ظهرت طبعتها الأولى سنة ١٩٥١ ، وإعداد طبعة رابعة لكتابى « ديكارت » الذى ظهرت طبعته الثالثة سنة ١٩٥٣ .

* * *

لقد خصصت فى تقديم الطبعة الأولى من « التأملات » نيفاً وثلاثين صفحة للتعريف بالكتاب ، وبيان الغرض منه ، والطريق الذى سلكه ديكارت ، والمنهج الذى اتبعته فى ترجمته إلى اللغة العربية . وأود فى هذا التقديم أن أضيف إلى ما ذكرت هناك أنى

استطعت الآن أن أرجع إلى طبعة قيمة لكتاب « التأملات » نشرتها الآنسة « جنفييف لفيس » سنة ١٩٤٩ ، وهي تحتوى على النص اللاتيني (بالحرف الكبير) تقابله الترجمة الفرنسية (بالحرف الصغير)[١]. ويسرني أن أنوه بهذه الطبعة ، إذ انتفعت بها في تحديد مواضع الاختلاف بين الأصل اللاتيني الذى كتبه ديكارت وبين الترجمة الفرنسية التي كتبها الدوق دولوين ، كما انتفعت بها في إضافة بعض تعليقات جديدة إلى هوامش الطبعة الأولى . ولا يفوتني كذلك أن أشير إلى ظهور ترجمة إنجليزية جديدة لمختارات من « مؤلفات ديكارت الفلسفية » في مجلدين بقلم الأستاذ (نورمان كمب سميث) لندن ١٩٥٢ [٢].

وأود أن أنبه القارىء إلى أن هذه الطبعة لترجمة « التأملات » التي أقدم لها اليوم لا تختلف في صميمها عن الطبعة السابقة . فقد

---

(١) Descartes, Meditationes de Prima philosophia. Introduction et notes par Geneviève Lewis, Paris 1949.

(٢) Descartes, Philosophical Writings, selected and translated by Norman Kemp Smith, London 1952. 2 Vol.

راجعتها مرة أخرى على الأصل اللاتينى، فوجدتها صحيحة دقيقة فى جملتها وتفاصيلها ولا بأس من أن أكرر هنا ما قد نبهت إليه فى تقديم الطبعة الأولى ، فأقرر أنى قد اعتمدت فى إنجاز الترجمة العربية على الأصل اللاتينى الذى كتبه ديكارت ونشره فى باريس سنة ١٦٤١ . ثم رجعت إلى الترجمة الفرنسية التى نشرها الدوق « دولوين » سنة ١٦٤٧ ، وإلى الترجمتين الإنجليزيتين اللتين أشرت إليهما فى تقديمى للطبعة الأولى . ومعنى هذا، فى لغة عربية صريحة أنى قد التزمت مراعاة النص اللاتينى ، لأنه هو الأصل الذى كتبه الفيلسوف ، وهذا هو المسلك الوحيد المعتمد فى البحوث العلمية السليمة ، والذى أحرص كل الحرص على أن أعلمه تلاميذى ؛ فكثيراً ما أوصيتهم بالتزام هذا المنهج العلمى، وأن يجعلوا شعارهم دائماً ، «عندما نترجم ينبغى أن تكون الترجمة عن الأصول لا عن ترجمات أخرى » . ذلك لأن الترجمة عن ترجمات أخرى قد تؤدى إلى البعد عن النص الأصلى ، وتحريف المعنى الذى قصد المؤلف إليه ؛ ولا غرابة فى ذلك ، فإن المترجم من لغة النص الأصلية (ولتكن اللاتينية) إلى اللغة المنقول إليها (ولتكن الفرنسية) قد يضطره اختلاف اللغتين فى الصياغة والأسلوب إلى التصرف فى بعض المواطن ؛ فإذا ماتناول الترجمة الفرنسيه نفسها مترجم

آخر ، لينقلها إلى العربية مثلا ، وجد نفسه بدوره مضطراً إلى شيء من التصرف . وهكذا من نقل إلى نقل يقف تعدد الوسائط بيننا وبين النص الأصلي حائلا دون الاتصال المباشر بالمؤلف نفسه .

وبهذا الصدد يحضرني مثل لطيف له دلالته يبين مغبة التعويل على الوسائط في إدراك فكرة ما ، إذ ينأى بها عن مغزاها الأصلي بل قد يقلب هذا المغزى رأساً على عقب . فلقد قيل في تعليل ظهور عبادة الأصنام إن العرب كانوا يقصدون الكعبة لأداء صلاتهم على دين إبراهيم الحنيف ، ولكن رجلا من البدو كان يرعى إبله في وادناه ، فرأى اجتناباً للمشقة أن يؤدي الصلاة حيث هو ، واكتفى بأن أحضر حجراً من الكعبة رمزاً لها يغنيه عن المسير إليها . وتوالت الأيام وهو يضع الحجر أمامه ويؤدي صلاته . فلما مات الأب وشب أولاده ظنوا أنه كان يعبد الحجر ، فاتخذوه معبوداً لهم .

ولعل من طريف ما أذكره في هذا المقام أن أستاذاً جامعيا معاصراً قد أثبت في فهمه وسلوكه أنه ينتمي إلى سلالة هذا الرجل الجاهلي ، فبنى صنما من وهمه ، وتشبث بعبادته ، وضلل

عن الفكرة الأصلية التى يقوم عليها صرح البحث العلمى والخلق الجامعى .

تعمد ذلك الأستاذ الحصيف أن يطعن فى ترجمتى العربية لكتاب « التأملات » ، فأخذ يقارن بعض عبارات من هذه الترجمة بما يقابلها من الترجمة الفرنسية ، فلما وجد خلافا بين النصين (العربى والفرنسى) ، توهم أنى أخطأت ، وتعجل فى الحكم قبل أن يتثبت . وفاته الشيء الكثير : فاته أن ديكارت لم يكتب « التأملات » بالفرنسية ، وإنما كتبها باللاتينية ، وهى الأصل الذى التزمته جريا على منهجى فى الترجمة ، وفاته أيضا أن الكتاب قد ترجم إلى الفرنسية ترجمتين إحداهما بقلم الدوق « دولوين » ، والأخرى بقلم « كلرسلييه » ، وأن الأولى — وهى التى رجع إليها ذلك « الزميل » — فيها اختلاف كثير عن الأصل اللاتينى الذى كتبه الفيلسوف نفسه (وقد أشار إلى هذا « أدام وتانرى » فى طبعتهما لمؤلفات ديكارت ، وهى عمدة الطبعات جميعا عند العارفين) . يضاف إلى هذا أن ناقدنا النزيه لم يدر أن هناك ترجمتين إنجليزيتين قد اتفقتا مع ترجمتى العربية ، لسبب واحد بسيط ، وهو أنهما قد اتبعتا مثلى المنهج السليم ، فرجعتا إلى الأصل اللاتينى .

وبعد فهأنذا أقدم اليوم الطبعة الثانية « للتأملات » ، وآمل أن أقدم غداً الطبعة الرابعة لكتابي عن « ديكارت » ، سائلا المولى عز وجل أن يشفي صدور الحانقين ، وأن يبارك جهود المخلصين .

١٥ أكتوبر ١٩٥٦ عثمان أمين

إهـــداء

إلى العمداء والعلماء بكلية أصول الدين

المقدسة بباريس

(نشرت هذه الرسالة فى الطبعات
الثلاث الأولى لترجمة كتاب التأملات :
طبعات سنة ١٦٤٧، وسنة ١٦٦١ ،
وسنة ١٦٧٣ ، ونشرها كذلك شارل
أدام فى المجلد التاسع من « مؤلفات
ديكارت » المنشور سنة ١٩٠٤)

حضرات السادة :

يدفعني إلى تقديم هذا الكتاب إليكم سبب وجيه جداً ، ويقيني أنكم ستجدون حين تقفون على القصد منه سبباً وجيهاً كذلك لتشملوه برعايتكم . ولهذا رأيت أني لا أستطيع أن أجد ما يشفع له عندكم خيراً من أن أبين لكم قصدي فيه بيانا موجزاً .

لقد كان رأيي دائما أن مسألتي الله والنفس أهم المسائل التي من شأنها أن تبرهن بأدلة الفلسفة خيراً مما تبرهن بأدلة اللاهوت : ذلك أنه وإن كان يكفينا نحن معشر المؤمنين أن نعتقد بطريق الإيمان بأن هنالك إلها وبأن النفس الإنسانية لا تفنى بفناء الجسد، فيقيني أنه لا يبدو في الإمكان أن تقدر على إقناع الكافرين بحقيقة دين من الأديان ، بل ربما بفضيلة من الفضائل الأخلاقية ، إن لم نثبت لهم أولا هذين الأمرين بالعقل الطبيعي . وحيث أن الغالب في هذه الحياة أن تثاب الرذيلة أكثر مما تثاب الفضيلة ، فإن أغلب الناس كانوا يؤثرون سبيل المنفعة على سبيل العدالة ، لو لم يردهم خوف الله أو توقع حياة أخرى[1]. ومع أن من الحق إطلاقا أنه

(١) هذه العبارة ملتوية في الأصل الفرنسي؛ وقد كان نصها : « فإن قليلا من الناس كانوا يؤثرون العدالة على المنفعة » فتصرفنا فيه على نحو ما أثبتنا ليستقيم المعنى.

ينبغى أن نعتقد بوجود الله ، لأن هذا هو ما جاءت به الكتب المقدسة ، وأنه ينبغى من جهة أخرى أن نؤمن بالكتب المقدسة، لأنها جاءت من عند الله (وذلك لأنه لما كان الإيمان هبة من الله، فإن الموجود الذى يهبنا من فضله ما يعيننا على الاعتقاد بالأشياء الأخرى يستطيع أيضا أن يهب ذلك الفضل ليعيننا على الاعتقاد بوجوده هو) إلا أننا لانستطيع أن نعرض ذلك على الكافرين ، فإنهم قد يتوهمون أن الاستدلال على هذا النحو وقوع فى الغلط الذى يسميه المناطقة دوراً[1].

وأنا أعلم أنكم وجميع رجال الدين تذهبون إلى أن وجود الله يمكن إثباته بالعقل الطبيعى . وتزيدون على ذلك أنه يؤخذ من الكتب المقدسة أن معرفتنا له أوضح جداً من معرفتنا لكثير من الأشياء المخلوقة ، وأن هذه المعرفة بلغت من السهولة حداً يجعل غير الواقفين عليها مذنبين ، كما يبدو من أقوال « سفر الحكمة » فى الإصحاح الثالث عشر ، إذ ورد فيه : « إن جهلهم لا يغتفر . لأنه إذا كانت عقولهم قد أوغلت إلى هذا الحد فى معرفة أمور الدنيا ، فكيف أمكن أن لاتكون معرفتهم الرب الأكبر أيسر ؟ » ، وجاء فى الإصحاح الأول من « رسالة بولس إلى

(١) « الدور » : قضيتان يتوقف إثبات إحداهما على الأخرى .

أهل رومية » أنهم « لاعذر لهم » ، وجاء أيضا فى الموضع نفسه قوله : « إذ معرفة الله ظاهرة فيهم » . فيبدو أننا قد أخبرنا بأن كل ما يمكن معرفته عن الله يمكن أن يبين بأدلة لاحاجة إلى استنباطها من شيء غير أنفسنا وغير تدبرنا لعقولنا . من أجل هذا بدالى أنى لن أخالف واجب الفيلسوف إذا أنا بينت هاهنا كيف وبأى طريق نستطيع أن نعرف الله معرفة أيسر وأيقن من معرفتنا لأمور الدنيا ، دون أن نخرج عن دخيلة أنفسنا .

أما النفس فإن كثيرين من أصحاب النظر قد اعتقدوا أنه ليس من الميسور معرفة طبيعتها ، بل إن بعضهم قد اجترأ على القول بأن العقول الإنسانية تقنعنا بأنها تفنى بفناء الجسم ، وأن العقيدة الدينية وحدها هى التى ترشدنا إلى خلاف هذا الرأى ، غير أن « مجمع لتران » المنعقد برياسة البابا ليون العاشر ، وماقرره من إدانة هؤلاء ودعوته الفلاسفة المسيحيين دعوة صريحة إلى الرد على أقوالهم ، واستعمال أقصى ماتملك عقولهم من قوة لإظهار الحق كل هذا قد جرأنى على محاولة ذلك فى هذا الكتاب . على أنى لما كنت أعلم أن الحجة الكبرى التى يستند عليها كثير من الكفار فى رفضهم الاعتقاد بوجود الله وبتميز النفس الإنسانية عن البدن هى قولهم بأن أحداً لم يتوصل حتى الآن إلى إثبات

هذين الأمرين ؛ وإنى وإن كنت لا أرى رأيهم ، بل أرى خلافا لذلك أن أغلب الحجج التى أوردها كثير من فطاحل المفكرين عن هاتين المسألتين هى فى مرتبة البراهين إذا فهمت على الوجه الصحيح ، وأنه يكاد يكون من المستحيل إيجاد حجج جديدة ، إلا أنى اعتقد أنه لن يمكن أن يعمل فى الفلسفة شىء أنفع من الانتهاض للبحث عن أحسن هذه الحجج وعرضها فى ترتيب واضح متين ، يكون من شأنه أن يظهرها بعد لجميع الناس براهين صحيحة .

وأقول أخيراً إنه قد دعانى إلى ذلك كثير من الناس ممن يعرفون أنى زاولت منهجاً لحل جميع ضروب الصعوبات فى العلوم ، وهو منهج ليس فى الحق بجديد إذ لاشىء أقدم من الحقيقة ولكنهم يعلمون أنى قد أصبت بعض التوفيق حين اصطنعته فى مواطن أخرى ، فبدا لى أن من واجبى أن أقوم بتجربته أيضاً فى أمر خطير كهذا .

وقد بذلت قصارى مافى وسعى للإحاطة فى هذا الكتاب بكل ما استطعت الاهتداء إليه عن طريق ذلك المنهج . ولست أقصد أنى جمعت هنا كل الحجج المختلفة التى يستطاع التدليل بها فى مثل هذا الموضوع الجليل ، فإنى مارأيت قط ضرورة لذلك ، اللهم

إلا حين لا يوجد بينها دليل يقيني واحد[١] : ولكني اقتصرت على أهمها وأولاها ، على وجه يجعلني أجرؤ على إيرادها مقتنعا بأنها بديهية جداً ويقينية جداً . وأقول فضلا عن هذا إنها جاءت من القوة بحيث لا أظن أن الذهن الإنساني سيجد وسيلة يستطيع بها أن يكتشف خيراً منها ، لأن أهمية الموضوع ومجد الله ، وإليه مرجع هذا كله ، يضطرني إلى أن أتحدث هنا عن نفسي بشيء من الحرية أكثر مما جرت به عادتي .

غير أني مهما أجد في حججي من يقين وبداهة ، لا أستطيع أن أقنع نفسي بأن الناس جميعاً قادرون على فهمها . ولكن كما أن في الهندسة[٢] حججا كثيرة ، أوردها « أرشميدس » و « أبولونيوس »[٣] و « پاپوس »[٤] وكثيرون غيرهم ، يسلم بها الناس كلهم ويرونها في غاية اليقين والبداهة ، لأنها لا تشتمل على شيء إلا ومعرفته ميسورة جداً إذا نظر إليه على حدة ، ولأن اللواحق فيها وثيقة الارتباط والاعتماد على السوابق ؛ ولكن زيادة طولها

---

(١) يعني أن الإكثار من الأدلة يضعفها ويجعلنا لا نرى منها واحداً ذا قيمة.

(٢) يقصد في الرياضة عموما.

(٣) أبولونيوس عالم اسكندراني من علماء الهندسة ، عاش في القرن الثالث قبل الميلاد .

(٤) پاپوس عالم اسكندراني من علماء الهندسة عاش في القرن الرابع الميلادي.

بعض الشيء وتطلبها استفراغ الذهن ، حال دون أن يحيط بها أو أن يفهمها إلا فئة قليلة من الناس ، فكذلك أنا وإن كنت أرى أن الحجج التى أستخدمها هنا تعادل بل تفوق فى اليقـــين والبداهة براهين الهندسة ، إلا أنى أخشى أن يستعصى فهمها فهماً كافياً على الكثيرين : إما لأن بها هى أيضا شيئاً من الطول ولأن بعضها يعتمد على بعض ، وإما لأنها تتطلب على الخصوص أذهانا قد تحررت كل التحرر من جميع الأوهام ، فتيسر لها بذلك أن تتخلص من مخالطة الحواس .

وإذ أردنا كلمة الحق قلنا إنه ليس فى الناس من هم أهل للنظر فى الميتافيزيقا بقدر ذوى الاستعداد للنظر فى الهندسة . ويبقى فوق هذا أن هناك فرقا : وهو أنه فى الهندسة ، لما كان كل واحد يعلم أنه ما من شيء يبسط فيها إلا وقد قام عليه برهان يقيني ، فإن غير المتبحرين فيها يخطئون فى أغلب الأحيان بتأييدهم للبراهين الفاسدة ليوهموا الناس أنهم قد فهموها ، أكثر مما يخطئون بتفنيدهم البراهين الصحيحة . وليس الأمر كذلك فى الفلسفة : إذ لما كان كل واحد يعتقد أن مسائلها كلها إشكالية (موضع نظر) ، فإن قليلين من الناس يعكفون على طلب الحقيقة ، بل إن كثيرين يحبون أن يشتهروا بين الناس بأنهم من أهل الأذهان الجبارة ، فتراهم ولا هم لهم إلا المكابرة فى مناقضة أبين الحقائق وأجلاها .

أيها السادة : مهما يكن فى الحجج التى أسوقها من قوة ، فلست آمل ، نظراً لانتسابها إلى الفلسفة ، أن يكون لها أثر كبير على الأذهان إذا لم تشملوها برعايتكم . ولما كان لجماعتكم من تقدير الناس كلهم حظ عظيم ، ولما كان لاسم « السربون » عن علو المنزلة ماجعل الناس لايقابلون أحكام أى جماعة أخرى ، بعد المجامع المقدسة ، بمثل الاحترام الذى يقابلون به أحكام جماعتكم ، لا فى مسائل العقيدة فحسب ، بل فى مسائل الفلسفة الإنسانية أيضا ؛ ولما كان كل واحد يعتقد أنه ليس فى الإمكان أن نجد فى الناس أوفر منكم رصانة ومعرفة ولا أكثر فطانة ونزاهة فى الحكم على الأمور ، فلا شك عندى أنكم إذا تعطفتم فشملتم هذا الكتاب بعنايتكم ، وتفضلتم أولا بتصحيحه (لأنى لا أزعم أنه خال من الغلط ، ويمنعنى من ذلك شعورى بقصورى بل بجهلى) ثم بإضافة ماينقصه إليه ، وإتمام مالم يتم منه ، والتكرم بإيراد شرح أوفى إذا اقتضى الأمر ذلك ، أو تنبيهى على الأقل إلى ماقد يكون فيه من عيوب حتى أعمل على إصلاحها ؛ وبعد أن تكون الحجج التى أثبت بها وجود الله واختلاف النفس الإنسانية عن البدن قد بلغت من الوضوح والبداهة المرتبة التى اعتقد إمكان بلوغها لكى تعد براهين محكمة ، وبعد أن تتفضلوا بإقرارها وتأييدها ، وإعلان شهادتكم بصحتها ويقينها ـ أقول إنى لا أشك بعد ذلك فى أن كل ماوقع من

قبل من غلط وزيف فى هاتين المسألتين سرعان ما يمحى من أذهان الناس .

وسوف يحمل الحق جميع العلماء وأولى الألباب على قبول حكمكم والانضواء تحت لوائكم ، أما الكفار ، وهم فى العادة قوم يغلب كبرهم وصلفهم على علمهم وحصافتهم ، فسينزعون من نفوسهم روح المعارضة ، أو لعلهم يدافعون هم أنفسهم عن تلك الحجج حين يرونها مقبولة لدى جميع أولى الألباب فى عداد البراهين ، مخافة أن يظهروا بأنهم لا يفهمونها وسوف يتيسر لسائر الناس أن يتقبلوا هذه الشهادات الكثيرة . فلا يبقى شخص واحد يتجرأ على الشك فى وجود الله وفى التمييز الواقعى الحقيق بين نفس الإنسان وبدنه .

فالحكم الآن لكم فيما نجنى من ثمرات هذا الاعتقاد متى توطدت أركانه ـ لكم أنتم الذين ترون الفوضى الناشئة من الشك فيه . ولكن لن يجمل بى فى هذا المقام أن أطيل الكلام فى التوصية بقضية الله وقضية الدين لدى من كانوا دائما أمتن دعائمها .

ديكارت

تصـــدير

من المؤلف إلى القارىء

عرضت لهاتين المسألتين ، مسألتى الله والنفس الإنسانية فى « المقال » الفرنسى الذى نشرته سنة ١٦٣٧ عن « المنهج لحسن توجيه العقل ولطلب الحقيقة فى العلوم » : ولم أقصد حينئذ إلى التعمق فى بحثهما ، بل مسستهما مساً رفيقاً . لكى أهتدى بحكم الناس عليهما لأرى على أى وجه ينبغى أن أبحثهما فيما بعد ، فقد خيل إلىّ دائماً أن لهما من عظم الشأن مايسوغ الحديث عنهما أكثر من مرة بما يقتضيه المقام . ولقد التزمت فى شرحهما سبيلا قلّ سالكوه وبَعُد عن الطريق المعهود بعداً كبيراً ، فبدا لى أن لافائدة من بيانه باللغة الفرنسية وفى مقال يستطيع عامة الناس أن يقرأوه، ولكيلا يظن ضعاف العقول أنه قد أحل لهم أن يسلكوا ذلك الطريق .

وقد تقدمت فى ذلك « المقال فى المنهج » بالرجاء إلى جميع من قد يجدون فيما كتبت مايستحق النقد أن يتفضلوا بتنبيهى إليه . لكنى لم أجد فيما اعترض به على شيئا يعتد به إلا أمرين متعلقين بما

قلته عن هاتين المسألتين . وأريد أن أجيب عليهما هاهنا فى إيجاز قبل الشروع فى شرحهما شرحاً أكثر إتقاناً .

الاعتراض الأول : أن القول بأن الذهن الإنسانى يتبين حين يخيل النظر فى ذاته أن ذاته ليست شيئاً آخر سوى شيء مفكر ، لا يقتضى أن تكون طبيعته أو ماهيته محصورة فى التفكير فقط ، بحيث أن لفظ « فقط » هذا يستبعد جميع الأشياء الأخرى التى قد يصح أيضاً أن يقال إنها تخص طبيعة النفس .

وأقول رداً على هذا الاعتراض إنه لم يكن أيضا من قصدى فى ذلك الموضع أن أستبعدها من جهة النظر إلى حقيقة الشيء (إذ لم أكن أبحث فيها حينئذ) بل من جهة النظر إلى فكرى فحسب . فيكون المعنى الذى قصدت إليه هو أنى لم أكن أعرف شيئاً يخص ماهيتى إلا أنى شيء مفكر أو شيء له فى ذاته ملكة التفكير . على أني سأبين بعد كيف أنه يلزم من كونى لا أعرف شيئاً آخر يخص ماهيتى أنه لا يوجد أيضا فى الحقيقة شيء آخر يخصها .

والاعتراض الثانى : أنه لا يلزم من أن فى ذهنى فكرة عن شيء أكمل منى أن تكون هذه الفكرة أكمل منى ، وأقل لزوما من هذا بكثير أن يكون ماتمثله هذه الفكرة موجودا .

ولكنى أجيب بأن لفظ « فكرة » المستعمل هنا فيه التباس : لأنه إما أن تؤخذ الفكرة على وجه مادى ، بمعنى عملية من عمليات ذهنى ، وبهذا الإعتبار لا يمكن أن يقال إنها أكمل منى ، وإما أن تؤخذ على وجه موضوعى بمعنى الشيء الذى تمثله هذه العملية ، وهذا الشيء وإن لم يفترض وجوده خارج ذهنى ، يمكن مع ذلك أن يكون أكمل منى من حيث ماهيته . وسأبسط فى سياق هذه الرسالة بمزيد من الإطناب كيف أنه يلزم من أن فى نفسى فكرة شيء أكمل منى أن يكون ذلك الشيء موجوداً حقاً .

وقد رأيت أيضا زيادة على ذلك بحثين آخرين قد عالجا هذا الموضوع بشيء من الاسهاب ، ولكنهما كانا لا ينقضان أدلتى بقدر ما كانا ينقضان نتائجى ، وكان اعتمادهما على حجج مستخلصة من الآراء المشهوره عند أهل الإلحاد. ولكن لما كانت أشباه هذه الحجج لا تحدث أى أثر فى أذهان من سيفهمون أدلتى على الوجه الصحيح وكانت أحكام الكثيرين من التهافت والخرق بحيث نجدهم أغلب الأحيان ينساقون إلى التسليم بأول ما يعرض لهم من آراء عن شيء ما ، مهما يكن فى هذه الآراء من بطلان ومنافاة للعقل أكثر مما يسلمون بما ينقض آراءهم نقضا متينا صحيحا يقفون عليه فيما بعد ، فلست أريد أن أرد على تلك الحجج هنا كيلا أضطر إلى إيرادها أولا .

وإنما أقول على العموم إن كل مايقوله أهل الإلحاد لنقض وجود الله يعتمد على أمرين : فإما أنهم يتوهمون في الله انفعالات إنسانية ، وإما أنهم ينسبون إلي أذهاننا من القوة والحكمة مايملؤنا زهواً ، فتزعم أن في استطاعتنا أن نقف على أفعال الله وأن نحدد مايستطيعه منها ومايجب عليه . من أجل هذا لن نجد عناء في نقض أقاويلهم بشرط أن نذكر أن من الواجب علينا اعتبار أذهاننا أشياء متناهية ومحدودة واعتبار الله موجوداً لامتناهياً ولاسبيل إلى الإحاطة به .

والآن وقد تبينت آراء الناس بما فيه الكفاية ، سأشرع مرة ثانية في الكلام عن الله وعن النفس الإنسانية . وأضع في الوقت نفسه أسس الفلسفة الأولى ، ولكن دون أن أنتظر من العامة ثناء على عملي ودون أن يكون لي أمل أن يقرأ الكثيرون كتابي ، بل إني لا أنصح بقراءته بتاتاً لأحد من الناس إلا لمن يريدون أن يتأملوا معي تأملا جدياً ، ويستطيعون أن يجردوا نفوسهم من مخالطة الحواس وأن يخلصوها تخليصا تاما من جميع ضروب الظنون والأحكام السابقة ـ وأنا أعلم علم اليقين أن هؤلاء نفر قليل جداً أما الذين لايبالون كثيراً بترتيب أدلتي وارتباطها ، وإنما يلهون أنفسهم بتجريح كل جزء منها كما يصنع الكثيرون ، أقول إن أولئك

لن يغنموا فائدة كبيرة من هذه الرسالة ، بل إنهم إن وجدوا مجالا للمماحكة فى مواضع كثيرة فلن يستطيعوا ، مهما أجهدوا أنفسهم ، أن يظفروا باعتراض محرج أو جدير بالرد عليه .

وبما أنى لا أعد غيرى بعمل مايرضيهم من أول وهلة ، ولا أذهب مع حسن الظن بنفسى إلى الاعتقاد بقدرتى على التنبؤ بما قد يواجهه كل واحد من صعوبات ، فسأبسط أولا فى هذه « التأملات » نفس الخواطر التى أقنعتنى بالوصول إلى معرفة الحقيقة معرفة يقينية وبديهية . وبغيتى أن أرى إذا كان فى مقدورى أيضا أن أقنع غيرى بنفس الأسباب التى أقنعتنى ، ثم أرد على الاعتراضات التى وجهها إلى أشخاص من ذوى النظر والعلم بالمذاهب ، كنت قد أرسلت إليهم « تأملاتى » لفحصها قبل أن أدفعها إلى المطبعة ، وقد بلغت هذه الاعتراضات من الكثرة والاختلاف حداً يجعلنى أتجرأ فأعلل النفس بأنه يشق على غيرهم إبداء اعتراضات ذات اعتبار لم يتناولوها هم من قبل .

ومن أجل هذا أتوسل إلى من يرغبون فى قراءة هذه « التأملات » ألا يكونوا عنها حكما قبل أن يكلفوا أنفسهم قراءة هذه الاعتراضات كلها وردودى عليها .

موجز للتأمـــلات

بقلم ديكارت

(ظهر هذا الموجز فى الطبعتين الأولى والثانية لـكتاب « التأملات » سنتى ١٦٤٧ و ١٦٦١ ولـكنه حذف فى الطبعة الثالثة لسنة ١٦٧٣ واستعيض عنه « بجدول لمقالات التأملات الميتافيزيقية » من عمل الناشر « رنيه فيديه » René Fédé وقد نشرت ترجمة الموجز كذلك فى طبعة أدام وتانرى لمؤلفات ديكارت ، المجلد التاسع ، باريس سنة ١٩٠٤) .

قدمت في التأمل الأول ، الأسباب التي تجعل في استطاعتنا أن نشك على العموم في الأشياء جميعا ، وعلى الخصوص في الأشياء المادية ، على الأقل مادمنا لم يتيسر لنا من أسس أخرى في العلوم سوى ما تيسر لنا حتى الآن بيد أن شكا عاما كهذا ، إن لم يظهر نفعه أول الأمر ، له مع ذلك نفع عظيم جداً ، من حيث إنه يخلصنا من ضروب الأحكام السابقة ، ويمهد لنا سبيلا ميسوراً جداً لكي تألف أذهاننا التجرد عن الحواس ؛ وأخيراً من حيث إنه يجعل من غير الممكن ، في المستقبل ، أن نشك أبداً في الأشياء التي قد نهتدي فيما بعد إلى أنها صحيحة .

وفي التأمل الثاني ، نجد الذهن يستعمل حريته الخاصة فيفترض أن جميع الأشياء التي يقع له عن وجودها أدنى شك هي أشياء معدومة ، لكنه يتبين أن من الممتنع إطلاقا حينئذ أن يكون هو نفسه غير موجود . وهذا أمر فيه كذلك نفع عظيم : فإنه بهذا الوجه يتيسر له أن يميز الأشياء التي تخصه ، أي التي تخص الطبيعة الذهنية ، من الأشياء التي تخص الجسم .

لكن قد يتوقع بعض القراء مني أن أورد في ذلك الموضع أدلة لإثبات بقاء النفس . ومن أجل ذلك أرى لزاما على هاهنا أن

أنبههم إلى أنني حاولت الا أ كتب في هذه الرسالة كلها شيئا إلا ولدى عنه براهين دقيقة جداً . ولذلك وجدت نفسي مضطراً إلى اتباع ترتيب شبيه بالترتيب الذى يصطنعه أصحاب الهندسة ، وهو تقديم جميع الأشياء التى تتوقف عليها القضية التى نبحث عنها قبل استنتاج أى شيء منها .

وأول وأهم مايطلب للتحقق من معرفة بقاء النفس أن نكون عنها تصوراً واضحا صريحا ومتميزاً كل التمييز عن جميع التصورات التى يمكن أن تكون لدينا عن الجسم : وهذا ما صنعته فى ذلك الموضع . ويطلب فضلا عن ذلك أن نعرف أن جميع الأشياء التى نتصورها بوضوح وتميز صحيحة على نحو ما نتصورها ، وهذا مالم أستطع إثباته قبل التأمل الرابع . ويلزم أيضا أن يكون لدينا عن الطبيعة الجسمية تصور متميز ، يقوم بعضه فى هذا التأمل الثانى وبعضه فى التأملين الخامس والسادس .

ويلزم أخيرا أن نستخلص من ذلك كله أن الأشياء التى نتصور بوضوح وتميز أنها جواهر متباينة ، مثلما نتصور الذهن والجسم هى حقاً جواهر متميز بعضها عن بعض فى واقع الأمر ؛ وهذا ماانتهيت إليه فى التأمل السادس ؛ ومما يؤيده أيضاً فى هذا التأمل نفسه أننا لانتصور الجسم إلا منقسما ؛ فى حين أن الذهن أو النفس

الإنسانية لا يمكن تصورها إلا غير منقسمة ؛ ذلك أننا لا نستطيع أن نتصور نصف أى نفس كما نستطيع أن نتصور النصف لأصغر جسم بين الأجسام ؛ على هذا النحو نتبين أن طبيعتيهما ليستا متباينتين فحسب ، بل هما متضادتان بوجه ما . ولم أزد على هذا القدر فى معالجة الموضوع فى هذا الكتاب : لأن فى ذلك مايكفى لافهام الناس ، بدرجة من الوضوح لا بأس بها ، أن فساد الجسم لا يقتضى فناء النفس ، ولملء قلوبهم بالأمل فى حياة أخرى بعد الموت ، وكذلك لأن المقدمات التى يمكن أن نستنتج منها بقاء النفس تعتمد على شرح الفيزيقا بأسرها : أولا لمعرفة أن جميع الجواهر على العموم ، أى جميع الأشياء التى لا يمكن أن توجد دون أن تكون مخلوقة لله ، غير قابلة للفساد بطبيعتها . وأنها لا يمكن أن تنقطع عن الوجود أبداً ، إلا إذا منع الله نفسه عونه عنها فأحالها إلى العدم ؛ ثم لملاحظة أن الجسم على العموم جوهر ، ومن أجل هذا أيضا لا يفنى ؛ لكن الجسم الانسانى من حيث هو مختلف عن الأجسام الأخرى ، ليس مركبا إلا من أعضاء على هيئة معينة ومن أعراض أخرى تشابهها . أما النفس الإنسانية فليست كالجسم مؤلفة من أعراض ، ولكنها جوهر محض فمهما تتغير جميع أعراضها ، ومهما تكن مثلا تتصور أشياء أخرى الخ . . ، فلن تصير شيئا آخر ؛ فى حين أن الجسم الإنسانى يصير شيئا آخر متى تغير شكل بعض أجزائه . ويلزم عن ذلك أن فناء الجسم

أمر ممكن ميسور ، أما ذهن الإنسان أو نفسه (وأنا لا أفرق بينهما) فباقية بطبيعتها .

وفي التأمل الثالث بينت — ببعض الإسهاب فيما يلوح لي — أهم دليل استخدمته لإثبات وجود الله ، ولكني لم أرد أن أستخدم في هذا الموضع تشبيهات مشتقة من الأشياء الجسمية ، لكي أبعد أذهان القراء بقدر ما في وسعي عن استعمال الحواس وعن الاتصال بها ، ولذلك فربما بقيت هنالك مسائل كثيرة غامضة (أرجو أن أوضحها توضيحا تاما في ردودي على الاعتراضات التي وجهت إلى الكتاب منذ فرغت من تحريره) ومنها المسألة التي أوردها فيما يلي : كيف أن فكرة موجود كامل إطلاقا وهي فكرة نجدها فينا ، تشمل قدراً من الحقيقة الموضوعية ، أي تشارك بالتصور في قدر من درجات الوجود والكمال بحيث يلزم أن تصدر عن علة كاملة على الإطلاق : وهذا ما أوضحته في تلك الردود بإيراد التشبيه بآلة في غاية البراعة والإتقان ترد فكرتها على ذهن صانع ما ، فإنه كما أن ما لهذه الفكرة من إتقان موضوعي لا بد له من علة معينة ، إما أن تكون علم ذلك الصانع أو علم واحد غيره تلقى هو عنه تلك الفكرة ، فكذلك يمتنع بالنسبة إلى فكرة الله ، التي هي فينا ، أن لا يكون الله ذاته علة لها .

وفى التأمل الرابع أقمت الدليل على أن جميع الأشيــــاء التى نتصورها تصوراً واضحاً جداً ومتميزاً جداً هى كلها صحيحة ، كما اوضحت طبيعة الخطأ أو الباطل ، مما تلزم معرفته ضرورة لتوكيد الحقائق السابقة ولفهم الحقائق التى تتلوها فهماً صحيحاً . ولـكن ينبغى أن يلاحظ أنى لا أنظر هنالك فى الخطيئة أى فى الخطأ الذى يقترف فى طلب الخير والشر ، بل فى الخطأ الذى يقع فى الحـكم وتمييز الحق من الباطل . وليس قصدى أن أتكلم هنالك فى الأمور التى هى من شأن الإيمان أو سلوك الإنسان فى الحياة ، بل فى الأمور التى تتصل بالحقائق العقلية والتى يمكن معرفتها بمعونة النور الطبيعى وحده .

وفى التأمل الخامس شرح للطبيعة الجسمية على وجه العموم ، ثم عود إلى إثبات وجود الله بدليل جديد . ربما وقعت فيه هو أيضاً بعض الصعوبات ؛ ولـكن يجد القارىء حلها فى الردود على الاعتراضات التى وجهت إلى . ويضاف إلى ماتقدم أنى أبيّن على أى وجه يصح القول إن يقين البراهين الهندسية نفسه متوقف على معرفتنا بالله .

وانتهى فى التأمل السادس بتمييز فعل الفهم من فعل المخيلة ، وأصف علامات هذا التمييز ، وفيه أبين أن نفس الإنسان متميزة

عن الجسم حقا ، وأنها مع ذلك ملتئمة معه التئاما ومتحدة به اتحاداً يجعلها وإياه شيئا واحداً ، وفيه أبسط جميع ضروب الخطأ الناشئة من الحواس ، مبيناً الوسائل لاجتنابها . وأورد أخيراً جميع الأدلة التي يمكن أن يستنتج منها وجود الأشياء المادية . لا لأني أرى لها فائدة كبيرة في إثبات ما تثبته - أعني أن العالم موجود وأن للناس أجساما ، وماشابه ذلك من أشياء لم يشك فيها قط إنسان ذو عقل سليم — بل لأن امعان النظر فيها يطلعنا على أنها لم تبلغ من المتانة والبداهة مرتبة الأدلة التي توصلنا إلى معرفة الله ومعرفة النفس وبهذا الاعتبار تكون الأدلة الأخيرة أوثق وأبين مايمكن أن يقع للذهن الإنساني من معرفة . وهذا كل ماقصدت إلى إثباته في هذه التأملات الستة ، ومن أجل هذا أغفلت هاهنا مسائل أخرى كثيرة تكلمت عنها عرضا في هذه الرسالة .

التأملات

فى الفلسفة الأولي

وفيها الدليل الواضح على وجود الله

والتفرقة الحقيقة بين نفس الإنسان وبدنه

التأمل الأول

فى الأشياء التى يمكن أن توضع موضع الشك

تقـــديم

(للمترجم)

(أ) يلزم أن نضع مرة موضع الشك جميع الأشياء بقـــدر ما فى الإمكان :

لقد تلقيت منذ حداثة سنى قدراً كبيراً من الآراء الباطلة وحسبتها صحيحة ، فكل ما بنيته منذ ذلك الحين على مبادىء هذا حظها من قلة الوثوق لا يمكن أن يكون إلا مشكوكا فيه جداً . وإذن فيلزم إذا أردت أن أقيم شيئاً متينا فى العلوم أن أبدأ كل شىء من جديد ، وأن أوجـــه النظر إلى الأسس التى يقوم عليها البناء .

ولن يتحتم على لذلك أن أثبت بطلان آرائى القديمة . بل يكفى لإطراحها أن أجد فى كل رأى منها سبباً ما للشك فيه . ولن يتحتم على كذلك أن أفحص كل واحد على حدة ، بل يكفى مهاجمة المبادىء ، لأن انهيار الأسس يجر إلى انهيار بقية البناء .

(ب) يلزم أن نضع موضع الشك :

١ — المعروضات الخاصة للحواس بسبب غلط الحواس وأوهام الأحلام :

كل ما حسبته حتى اليوم أشد الأشياء وثوقاً قد تعلمته من الحواس . لكننى تبينت بالتجربة أن الحواس تخدعنى أحيانا ، وإذن فمن الحيطة ألا أعود إلى الثقة بالحواس .

قد يقال إنه إذا صح أن الحواس تخدعنا فى الأشياء التى يكون إحساسنا بها قليلا وبعدها عنا كثيراً ، فمما لا يقبله العقل أنها تخدعنا فى أشياء من قبيل أنى هنا قرب النار وبيدى هذه الورقة التى أكتب عليها .

ولكن إذا فكرت أنى إنسان ، وأن من عادتى أن أنام ، وأنى أتمثل فى الحلم نفس الأشياء التى أراها فى اليقظة ، وأنه لا توجد قرائن يقينية لتمييز اليقظة من النوم ، فلا سبيل لى إلا أن أنظر بعين الشك إلى جميع ما تلقيته عن طريق الحواس .

٢ — الأشياء العامة التى كان من الممكن أن تكون نماذج لتلك الأفكار الخاصة :

٣ — والعناصر العامة التى كان يستطيع خيالنا أن يكون منها هذه الأشياء العامة ؛ لأنه ربما كان إله واسع القدرة يريدنا على أن نخطىء دائما :

ولكن إذا لزمنى أن أعد من الأوهام الشبيهة بأوهام النوم جميع هذه الأفكار الخاصة — أعنى أنى أفتح عينى وأمد يدى إلخ —

فيلزم مع ذلك أن تتكون هذه الصور كصور النوم على غرار شيء واقعي. وإذن فإذا بطل أن يكون لي عينان ورأس ويدان بجسم وشكل معين، فعلى الأقل يلزم أن تكون هذه الأشياء العامة — كالعيون والرءوس والأيدي — موجودة في الواقع.

فإذا قيل إن هذه الأشياء العامة هي نفسها خيالية محضة، فالجواب أنه على الأقل يلزم أن نقر أن العناصر البسيطة العامة التي تتألف هذه الأشياء منها، كالامتداد والكم والعدد والمكان والزمان، صحيحة وواقعية. وبناء على ذلك إذا كانت علوم الفيزيقا والفلك والطب — وهي تبحث في الأشياء المركبة — مشكوكا فيها، فالهندسة والحساب والميكانيكا — وهي لا تبحث إلا في الأشياء البسيطة التي تحدثت عنها منذ قليل — تحتوي على شيء لا يتطرق إليه الشك: مثال ذلك أن المربع ذو أربعة أضلاع دائماً، وأن مجموع اثنين وثلاثة هو خمسة دائماً، سواء كنت نائماً أو مستيقظاً.

ومع ذلك فمن يدري فلعل إلهاً واسع القدرة لم يوجد الجسم ولا الشكل ولا المكان، ومع ذلك أوجد فينا أفكارنا عن هذه الأشياء كلها. ومن يدري فربما أراد أن يوقعني في الخطأ كلما جمعت اثنين وثلاثة صحيح إنه يقال إن الله رحيم كريم. ولكن

إذا لم يكن متنافيا مع رحمته أن أخطىء أحيانا — وهو أمر مشاهد مؤكد — فلا يبدو أكثر تنافيا معها أن أخطىء دائما .

وإذن فأنا مضطر إلى أن اعترف بأنه لا شـــىء من كل ما حسبته فيما مضى صحيحا إلا وأستطيع أن أشك فيه .

(ج) لكيلا ننساق فى المستقبل إلى التصديق ، يلزم ان ننظر إلى جميع الأشياء لا على انها مشكوك فيها فحسب ، بل على انها باطلة : افتراض شيطانى ماكر :

ولكن الشك لا يكفى . فما دمت أقتصر على حسبان آرائى القديمة مشكوكا فيها ، ولكنها فى الوقت نفسه محتملة جداً ، وهى كذلك بالفعل ، فإنها ستبقى بقوة العادة مسيطرة على اعتقادى ، ومن أجل ذلك سأتخذ سبيل الإعتقاد بأن جميع هذه الآراء ليست مشكوكا فيها فحسب : بل إنها باطلة كل البطلان وأظل كذلك إلى ان يتعادل هذا الحكم الجديد مع الحكم القديم فى الميزان ، فيبقى ذهنى حراً كل الحرية .

وإذن فلن أفترض إلها طيبا جداً ، بل شيطانا ماكراً يصطنع كل ما اوتى من حيلة لإيقاعى فى الخطأ ، واذهب إلى

أن السماء ، والهواء ، والأرض ، وجميع الأشياء الخارجية ليست إلا أشياء يستعملها للتمويه على ، وأذهب إلى إننى ليس لى لحم ولا دم ، وأننى إذا لم يكن فى مقدورى فى مثل هذه الحال أن أصل إلى معرفة شىء صحيح ، فيمكننى على الأقل ، إذا حرصت على ألا أمنح تصديقى لأشياء باطـــلة ، أن أتجنب الوقوع فى الخطأ .

التأمل الأول

فى الأشياء التى يمكن أن توضع موضع الشك

---

١ — ليس بالأمر الجديد ماتبينت من أننى منذ حداثة سنى قد تلقيت طائفة من الآراء الباطلة وكنت أحسبها صحيحة، وأن مابنيته منذ ذلك الحين على مبادىء هذه حالها من الزعزعة والاضطراب لا يمكن أن يكون إلا شيئاً مشكوكا فيه جداً ولا يقين له أبداً . فحكمت حينئذ بأنه لابد لى مرة فى حياتى من الشروع الجدى فى إطلاق نفسى من جميع الآراء التى تلقيتها فى اعتقادى من قبل ، ولابد من بدء بناء جديد من الأسس ، إذا كنت أريد أن أقيم فى العلوم شيئاً وطيداً مستقراً . لكن هذا المشروع بدا لى مشروعاً ضخماً جداً ، فانتظرت حتى أبلغ سناً يكون نضجها حائلا دون أن آمل سناً أخرى بعدها أكون أصلح فيها لتنفيذه ، وهذا ماجعلنى أرجىء الأمر طوال هذا الزمن ، حتى غدوت أعتقد أننى أكون مخطئا إن أنا أنفقت فى الاستزادة من التدبر مابقى لى من وقت للعمل .

٢ — فاليوم وقد واتتنى ظروف ملائمة لهذا الغرض ، إذ خلصت فكرى من كافة ضروب المشاغل ، وأخليت نفسى بحمد الله من هزات الانفعالات ، وظفرت لنفسى براحة مؤكدة فى عزلة مطمئنة ، سوف أفرغ جدياً وفى حريه لتقويض كافة آرائى القديمة على وجه العموم . وليس يلزم لهذا أن أبين أنها كلها زائفة : فهذا أمر قد لا أنتهى منه أبداً ؛ ولكن مادام العقل يقنعنى من قبل بأنه لا ينبغى أن أكون أقل حرصا على الامتناع عن تصديق الأشياء التى لم تبلغ مرتبة اليقين التام ، منى على الامتناع عن تصديق الأشياء التى تلوح لى بينة الفساد ، فيكفينى لرفضها جميعا أن يتيسر لى أن أجد فى كل واحد منها سبباً للشك . ومن أجل هذا لن أكون بحاجة إلى النظر فى كل واحد منها على حدة — فإن هذا يكون عملا لا آخر له — ولكن لما كان تقويض الأسس يجر معه بالضرورة بقية البناء ، فسأوجه الهجوم أولا إلى المبادىء التى كانت تعتمد عليها آرائى القديمة كلها .

٣ — كل ماتلقيته حتى اليوم وآمنت بأنه أصدق الأشياء وأوثقها قد اكتسبته من الحواس أو بواسطة الحواس[١] غير أنى

(١) من الحواس: أى من البصر الذى به أدركت الضوء أول الأمر ثم بمعونته أدركت الألوان والأشكال والحجوم وما شابهها ؛ بواسطة الحواس : أى بواسطة السمع عند إدراك كلام الناس (« أنظر حديث مع بورمان » طبع ا — ت، م ٥ ص ١٤٦) .

جربت هذه الحواس فى بعض الأحيان فوجدتها خداعة ؛ ومن الحكمة أن لانطمئن كل الاطمئنان إلى من خدعونا ولو مرة واحـــدة .

٤ ــ لكن قد يقال : لئن كانت الحواس تخدعنا بعض الأحيان فى أشياء صغيرة جداً وبعيدة جداً عن متناولنا ، فقد نقع على أشياء كثيرة أخرى لانستطيع أن نشك فيها شكاً يقبله العقل ، وإن كنا نعرفها بطريق الحواس مثال ذلك أنى هاهنا جالس قرب النار ، لابس عباءة المنزل ، وهذه الورقة بين يدى ، وأشياء أخرى من هذا القبيل . وكيف أستطيع أن أنكر أن هاتين اليدين يداى وهذا الجسم جسمى ، اللهم إلا إذا أصبحت مثيلا لبعض المخبولين الذين اختلت أدمغتهم وغشى عليها بسبب الأبخرة السوداء الصاعدة من المرة ، فما ينفكون يؤكدون أنهم ملوك ، فى حين أنهم فقراء جداً ، وأنهم يلبسون ثياباً موشاة بالذهب والأرجوان ، فى حين أنهم فى غاية العرى ، أو يتخيلون أنهم جرار وأن لهم أجساماً من زجاج ، إلا أنهم مجانين ؛ ولن أكون أنا أقل منهم إسرافا وخبلا إذا اقتديت بهم ونسجت على منوالهم .

٥ ــ لكن ينبغى على هنا أن أعتبر أنى إنسان ، وأن من عادتى لذلك أن أنام ، وأن أرى فى أحلامى عين الأشياء التى يتخيلها

هؤلاء المخبولون فى يقظتهم ؛ بل قد أرى أحيانا أشياء أبعد عن الواقع مما يتخيلون . كم من مرة وقع لى أن أرى فى المنام أنى فى هذا المكان وأنى لابس ثيابى ، وأنى قرب النار ، مع أنى أكون فى سريرى متجرداً من ثيابى ! يبدو لى الآن أنى لا أنظر إلى هذه الورقة بعينين نائمتين ، وأن هذا الرأس الذى أهزه ليس ناعساً ، وأنى إنما أبسط هذه اليد وأقبضها عن قصد ووعى ؛ إن مايقع فى النوم لايبدو مثل هذا كله وضوحاً وتمييزاً ، ولكن عندما أطيل التفكير فى الأمر ، أتذكر انى كثيرا ما انخدعت فى النوم بأشباه هذه الرؤى . وعندما أقف عند هذا الخاطر أرى بغاية الجلاء انه ليس هنالك أمارات يقينية نستطيع بها ان نميز بين اليقظة والنوم تمييزا دقيقاً ، فيساورنى الذهول ، وإن ذهولى لعظيم ، حتى إنه يكاد يصل إلى إقناعى بأنى نائم .

٦ــ وإذن فلنفرض الآن أننا نائمون ، وان جميع هــــذه الخصوصيات من فتح العينين وهز الرأس وبسط اليدين وماشابه ذلك ، إن هى إلا رؤى كاذبة . ولنذهب إلى انه ربما لم تكن ايدينا ولا اجسامنا بأكملها على نحو مانراها . لكن لابد على الأقل من ان نسلم بأن الأشياء التى تتمثل لنا فى النوم كلوحات وصور ، لايستطاع تكوينها إلا على غرار شىء واقعى وحقيق . وإذن فهذه

الأشياء العامة على الأقل — كالعينين والرأس واليدين والجسم بأكمله - ليست أشياء متخيلة بل هى واقعية وموجودة . فالحقيقة أن المصورين ، وإن كانوا يبذلون ما أوتوا من مهارة فى تمثيل بنات البحر وللتيوس الآدمية فى اشكال هى غاية فى الغرابة والبعد عن المألوف ، لايستطيعون مع هذا ان يضفوا عليها أشكالا وطبائع جديدة كل الجدة ولكنهم إنما يصنعون مزيجاً من أعضاء حيوانات مختلفة ؛ او إن تيسر لهم من شطط الخيال مايحملهم على ان يبتدعوا شيئاً يبلغ من جدته ان أحداً لم ير قط له مثيلا ، ويكون عملهم لذلك شيئا مختلفا أصلا وزائفاً إطلاقا ، فلابد على الأقل من ان تكون الألوان التي يؤلفونها منها حقيقية .

٧— ويمكن ان يقال ، قياسا على السبب المتقدم ، إنه لوصح ان هذه الأشياء العامة ، أعنى الجسم والعينين والرأس واليدين وماشابه ذلك ، يمكن ان تكون خيالية ، فإنه لامناص مع ذلك من الإقرار بأن هنالك على الأقل أشياء اخرى أبسط وأشمل منها، هى حقيقة وموجودة ، ومن امتزاجها على نحو ماتمتزج بعض الألوان الحقيقية يتكون كل مايقوم فى فكرنا من صور الأشياء[١]

(١) الفكر (Cogitatio-pensée) يدل فى اصطلاح ديكارت على كل =

سواء كانت هذه الصور حقيقية وواقعية أو مختلقة ووهمية .

٨– ومن قبيل هذه الأشياء الطبيعة الجسمانية على العموم وامتدادها وأيضا شكل الأشياء الممتدة وكمها أو مقدارها وعددها، وكذا المكان الذى تشغله والزمان الذى تدوم فيه وما شاكل ذلك،

وإذن فلعلنا لا نكون مسرفين فى الاستدلال إذا قلنا إن علوم الطبيعة والفلك والطب وسائر العلوم الأخرى التى تعتمد على النظر فى الأشياء المركبة هى عرضة للشك القوى واليقين فيها قليل ، فى حين أن الحساب والهندسة وماشا كلهما من العلوم التى لا تنظر إلا فى أمور بسيطة جداً وعامة جداً ، دون اهتمام كثير بالوقوف على مبلغ تحقق هذه الأمور فى الخارج أو عدم تحققها ، إنما تشتمل على شىء يقينى لا سبيل إلى الشك فيه : فسواء كنت

= مايقع داخل نفوسنا، ويكون وعينا إياه وعياً مباشراً ، أعنى جميع أحوال النفس أو المبدأ المفكر الناطق .

وبناء على هذا يكون « الفكر » لفظاً آخر مرادفاً « للوجدان » ، ويشتمل على جميع أفعال الإرادة والذهن والخيال والحواس (أنظر ديكارت، « مبادىء الفلسفة » ق١ ف٩ ؛ « التأملات » ، ت ٣ — « الردود على الاعتراضات الثانية » تعريفات: ١ طبع جيبير م ٢ ص ٢٢٦) ، وإذن فالوجدان فى مذهب الديكارتيين هو شرط العام لأحوالنا العقلية ، سواء كانت انفعالية أو فاعلية .

متيقظا أو نائما ، هنالك حقيقية ثابته وهى أن مجموع اثنين وثلاثة هو خمسة دائما ، وأن المربع لن يزيد على اربعة أضلاع أبداً ، وليس يبدو فى الإمكان أن حقائق قد بلغت هذه المرتبة من الوضوح والجلاء يصح أن تكون موضع شبهة خطأ أو انعدام يقين .

٩ — ومع ذلك فإن معتقداً قد رسخ فى ذهنى منذ زمن طويل وهو أن هنالك إلها قادراً على كل شيء ، وهو صانعى وخالقى على نحو ما أنا موجود . فما يدرينى لعله قد قضى بأن لا يكون هناك ارض ولا سماء ولا جسم ممتد ولا شكل ولا مقدار ولا مكان ، ودبر مع ذلك أن أحس هذه الأشياء جميعا ، وأن تبدو لى موجودة على نحو ما أراها ؟ بل لما كنت أرى أحيانا أن غيرى يغلطون فى الأمور التى يحسبون أنهم أعلم الناس بها ، فما يدرينى لعله قدر ان أغلط أنا أيضا كلما جمعت اثنين وثلاثة أو أحصيت أضلاع مربع ما ، أو أطلقت حكما على شيء أسهل من ذلك لو أمكن أن نتصور شيئا أسهل منه ؟ .

١٠ — ولكن لعل الله لم يشأ إضلالى على هذا النحو ، لأنه سبحانه كريم رحيم .

١١ — انه إذا كان مما يتنزه عنه الله واسع الكرم والرحمة أن يكون قد خلقنى عرضة لضلال مقيم ، فيبدو كذلك مما لا يليق

بمقامه أن يأذن بوقوعى فى الضلال أحيانا . وليس فى استطاعتى أن أشك فى أن هذا يقع بإذنه .

١٢ — قد يوجد من الناس من يميلون إلى إنكار وجود إله له مثل هذه القدرة أكثر مما يميلون إلى الاعتقاد بأن سائر الأشياء عارية عن اليقين . ولكن لندع الآن هذا الرأى فلا نعارضه، ولنسلم معهم بأن ماقد قيل هنـا عن الله حديث خرافة . ولكن مهما يفترضوا من وجوه لتعليل ماوصلت إليه من حال ووجود — سواء نسبوه إلى القضاء والقدر ، أوعزوه إلى المصادفة ، أو أرجعوه إلى سلسلة من الأسباب والمسببات ، أو إلى أى علة أخرى - فما دام الخطأ والضلال ضربا من النقص ، فكلما نقصت قدرة الصانع الذى يجعلونه علة لوجودى ، زاد احتمال نقصى نقصاً يعرضنى للضلال دائما . وليس لدى ما أجيب به عن هذه الحجج ؛ ولكن لامناص لى آخر الأمر من الإقرار بأنه لاشيء مما كنت أحسبه من قبل حقاً إلا وأستطيع أن أشك فيه بوجه ما[1]. وليس ذلك عن طيش ورعونة ، وإنما يقوم على أدلة قوية جداً ، وعلى طول روية وإمعان نظر . لهذا يتعين على ، إذا أردت الاهتداء إلى شيء يقينى مستقر

---

(١) أنظر عن مدى الشك ومخاطره : « الاعتراضات والردود » (الثالثة والرابعة والخامسة) .

فى العلوم ، أن يكون حرصى على الامتناع عن تصديق مايجوز الشك فيه معادلا لحرصى على الامتناع عن تصديق مايكون الخطأ فيه جليا بينا .

١٣ — ولكن لا يكفى إبداء هذه الملاحظات ، بل ينبغى الحرص على استبقائها فى الخاطر ، لأن تلك الآراء القديمة المألوفة لا تنفك تعاودنى من حين إلى حين : إذ أن طول إلفى قد خول لها الحق فى أن تشغل ذهنى على الرغم منى ، حتى أنها تكاد تسيطر على اعتقادى؛ ولن أقلع عما جرت به عادتى من احترامها والثقة بها ، مادام رأيى فيها مطابقاً لما هى عليه فى الواقع ، أعنى أنها مدعاة للشك من بعض الوجوه — كما بينت الآن — وأن فيها على الرغم من ذلك احتمالا قويا ، مما يجعل التصديق بها أصوب بكثير من إنكارها . من أجل هذا أحسب أنى لن أجانب الصواب إذا تعمدت أن أتخذ موقفا مخالفا ، فأضللت نفسى ، وافترضت ، فترة من الزمان ، أن هذه الآراء كلها باطلة خيالية على الإطلاق ، ريثما يتيسر لى آخر الأمر أن أوازن معتقداتى القديمة بمعتقداتى الجديدة موازنة دقيقة يكون من شأنها أن تحول دون أن يميل رأيى إلى جانب دون الآخر ، أو أن يسيطر عليه العرف الفاسد والتقاليد السيئة ، أو أن ينحرف عن الطريق المستقيم الذى يمكن أن يرشده إلى معرفة الحقيقة .

وأنا واثق مع ذلك بأن اتباع هذا الطريق لاخطر فيه ولاضلال وأنى مهما أفعل فلن أكون مسرفا فى الحذر وخلع الثقة ؛ فما مطلبى الآن أن أعمل ، بل أن أتأمل وأن أعرف .

١٤ — وإذن فسأفترض ، لا أن الله — وهو أرحم الراحمين وهو المصدر الأعلى للحقيقة — بلى ان شيطانا خبيثا ذا مكر وبأس شديدين قد استعمل كل ما أوتى من مهارة لإضلالى ؛ وسأفترض ان السماء والهواء والأرض والألوان والأشكال والأصوات وسائر الأشياء الخارجية لاتعدو ان تكون اوهاما وخيالات قد نصبها ذلك الشيطان فخاخا لاقتناص سذاجتى فى التصديق ؛ وسأعد نفسى خلواً من اليدين والعينين واللحم والدم ، وخلواً من الحواس وان الوهم هو الذى يخيل لى أنى مالك لهذه الأشياء كلها . وسأصر على التشبث بهذا الخاطر ، فإن لم أتمكن بهذه الوسيلة من الوصول إلى معرفة أى حقيقة فإن فى مقدورى على الأقل أن أتوقف عن الحكم ولذلك سأتوخى تمام الحذر من التسليم بما هو باطل ، وسأوطن ذهنى على مواجهة جميع الحيل التى يعمد إليها ذلك المخادع الكبير ، حتى لا يستطيع مهما يكن من بأسه ومكره أن يقهرنى على شىء أبداً .

١٥ — لكن هذا المطلب شاق كثير العناء . وشىء من الكسل

يسوقني ، دون شعور مني ، إلى الرجوع إلى مجرى حياتي المألوفة . ومثلي في هذا كمثل عبد ينعم في المنام بما شاء له الخيال من حرية ، فإذا أخذ يفطن إلى أن حريته تلك إن هي إلا أضغاث أحلام ، خاف ان يصحو من نومه وطاب له أن يمالىء هذه الأوهام اللذيذة كيما يطول أمد انخداعه بها . كذلك حالي : أنساق من تلقاء نفسي ودون وعي مني إلى تيار آرائي القديمة ، فأحاذر إن اصحو من غفوتي هذه خشية ان اجد اليقظة الشاقة التي تعقب هذه الراحة الهادئة غير كافية لتبديد الظلمات الناشئة مما اثير الآن من صعوبات ولا مجلبة لي قليلا من ضياء وقليلا من نور يهديني في معرفة الحقيقة .

التأمل الثانى

فى طبيعة النفس الإنسانية
وأن معرفتها أيسر من معرفة الجسم



تقديم

(للمترجم)

١ ـــ البحث عن حقيقة أولى يقينية :

يقول ديكارت : إن التأمل الاول قد أثار فى نفسى شكوكا كثيرة .فما أدرى السبيل إلى الخلاص منها. ولكنى أريدأن أمضى فى الطريق عينه ، حتى أهتدى إلى شيء يقينى لا شك فيه ، أو على الأقل حتى أعلم علم اليقين انه لا شيء فى هـــذا العالم بيقينى .

لقد شككت فى جميع الأشياء التى اراها . ولكن من يدرى فربما كان هناك شيء غيرها مختلف عنها ولا قبل لنا بالشك فيه . أليس هنا لك إله يضع فى ذهنى افكارى عن هذه الأشياء جميعا ؟ ليس ذلك ضروريا ؛ لأنه يجوز ان استحدث هـذه الأفكار من نفسى . وانا نفسى على الأقل ، هل انا شيء ؟ ولكنى أنكرت فيما تقدم ان يكون لى حس او جسم ــ نعم ولكن لا يلزم عن ذلك الا اكون شيئا ، فربما كنت موجوداً من غير حس ولا جسم .

ولكنى اقتنعت بأنه ليس فى العالم شىء إطلاقا ، لانفوس ولا اجسام ذلك حق، ولكن لا يلزم عنه كذلك الا اكون شيئا، بل لقد كنت، شيئا حين اقتنعت ، بشىء او فكرت فى امر . ولكن قد يوجد شيطان ماكر لا يكف عن إضلالى . فليضللنى ماشاء ، إنه إن يخدعنى فأنا موجود . وإذن فيجب بعد طول النظر ان استيقن من ان هذه القضية : « انا موجود » قضية صحيحة طالما تصورتها فى ذهنى .

ب — ماتشتمل عليه معرفتى هذه لنفسى :

ولكنى اسائل نفسى : ماهى هذه « الإنية » التى اعرف انها موجودة ؟ فإنه يجب على ان اكون على حذر من ان آخذ شيئا آخر على انه انا نفسى .

لكى اعرف ذلك ، سأنظر فيما كنت اعتقد فيما مضى انه إنيتى وذاتى ، وسأستبعد من فكرتى القديمة عن نفسى كل ما قد اصبح مشكوكا فيه للأسباب التى ابديتها .

لقد كنت اعتبر نفسي إنسانا. ولكن ماذا كنت اعنى بإنسان؟ اهو حيوان ناطق ؟ إذا سلكت هذا الطريق لزمنى ان اتساءل : ما هو الحيوان ، وما هو الناطق ، ولن تنتهى اسئلتى ولكن

أبسط من هذا أن أقول إننى كنت أعتبر نفسى ذاوجه ويدين وكل هذا الجهاز الذى كنت اسميه جسما ، وكنت أعتبر نفسى ايضا قادراً على ان اتغذى وان امشي ، وأن احس وان افكر ، وكنت ارجع هذه الأفعال إلى النفس دون ان اتوقف لأسائل نفسى : ما هى النفس ؟

ولكن الآن ، وقد افترضت ان هنالك شيطانا ماكرا يسخر كل ما اوتى من براعة لإضلالى ، ما عساى ان اقول فى نفسى ؟

استطيع ان اؤكد انى املك شيئا من هذه الأشياء التى قلت إنها من لوازم الجسم ؟ كلا ما دمت لا أدرى هل توجد أجسام .

لننتقل إلى الأفعال التى كنت أرجعها إلى النفس : هل فعل التغذى وفعل المشى هما فى ذاتى ؟ لا أستطيع ان اؤكد أكثر من هذا ، لأن هذه الأفعال تقتضى جسما. وفعل الإحساس ؟ — ولا هو الآخر : لأن هذا الفعل أيضا يقتضى جسما . وفعل التفكير ؟ — نعم ففى هذه المرة نجد شيئا هو الوحيد الذى استطيع ان اؤكد انه فى ذاتى . ولست اريد هنا ان اقرر شيئا لا اكون

مستيقنا منه ، وانا لست مستيقنا إلا من فكرى . وإذن فكل ما أستطيع ان اقول الآن عن نفسى هو انى شىء مفكر .

نعم : وقد تكون الأشياء التى افترضت انها غير موجودة ، كالجسم والأفعال التى تعتمد عليه موجودة فى الواقع ، بل قد لا تكون مختلفة عن إنيتى هذه التى أعرفها. هذا ممكن ، ولكننى لا أجادل فيه الآن . لست أبحث عن ماهية « الإنية» بل عما أعرفه حتى الآن بيقين ، وعما أستطيع أن أقرره عنها بالفعل . غير أنى لا أستطيع أن أقرر عنها شيئاً مما أتخيله ، إذ أننا لا نتخيل إلا أشياء جسمانية ، ولا أعرف بعد هل هناك أجسام .

وإذن فكل ما أستطيع أن أقول هو أننى شىء مفكر (وإذ كنت شيئاً آخر زيادة على ذلك فإنى لا أدرى ولا استطيع ان اقول عنه شيئاً الآن) وإن شيئاً يفكر هو شىء يشك ويفهم ويتصور ويثبت وينكر ويريد ويتخيل ويحس : لأن جميع هذه الأفعال إنما هى انحاء من انحاء التفكير .

ج – وضوح معارفنا وتميزها ليس مرجعهما إلى الحواس ولا إلى

الخيال، فعلى الرغم من ان النفس لا يمكن ان تتخيل إلا انها يمكن تعرف

بوضوح وتميز :

بدأت أحصل على معرفة لنفسى أدق مما تيسر لى من قبل ومع ذلك فلا استطيع أن أمنع نفسى من الاعتقاد بأن معرفة الأشياء الجسمانية التى يمكن أن تتخيل او تدرك بالحواس أيسر من معرفة ذلك الجزء المجهول من نفسى الذى لا يمكن أن يتخيل . وينبغى أن أصحح هذه المرة ذلك الخطأ الذى وقعت فيه .

ومن أجل ذلك ، أى لإقناع نفسى بإمكان وجود معارف واضحة ومتميزة لا دخل فيها للحواس ولا للخيال ، رأيت أن خير سبيل هو أن أنظر فى تلك الأشياء نفسها التى يرى العوام ان معرفتها هى الأوضح والأميز ، أى فى الأجسام ، وأن أبين أن ما هو واضح ومتميز فى تلك المعرفة راجع لا إلى الحواس ولا إلى الخيال ، بل إلى الذهن وحده .

وإذن فلنأخذ قطعة من شمع العسل : إنها حلوة المذاق ، وذات رائحة ولون وشكل ، وهى جامدة وباردة ويمكن تناولها باليد الخ . . . فما الذى أعرفه بتميز فى هذه القطعة من الشمع ؟ اهى جميع تلك الصفات التى تدرك بالذوق والشم والبصر والسمع واللمس ؟ كلا لأننا إذا قربنا هذه الشمعة من النار تغيرت جميع تلك الصفات ، ومع ذلك أتصور أن الشمعة عينها باقية . وإذن

فالذى اعرفه بوضوح إنما هو ان هذه الشمعة جسم ما محسوس ، قد احس من قبل فى هذه الصور واحس الآن فى صور اخرى . لكن ما الذى اقصده حين اتصور ان الشمعة جسم ؟ إنما اتصور ان هذه الشمعة « ممتدة وتقبل ان تتشكل فى صور مختلفة » . لكن هذه الصفات ليست تتصور بواسطة المخيلة ، لأنى حين اقول إن الشمعة ممتدة وتقبل أن تتشكل فى صور مختلفة ، إنما اقصد ان الشمعة يمكن ان تأخذ صوراً لامتناهية . ويمكن ان تتلقى تغييرات لا متناهية تبعاً للامتداد، لكن مخيلتى لاتستيع ابداً أن تستعرض هذه الصور جميعا ولا تستطيع ان تحيط بهذه التغييرات جميعا. وإذن فهاتان الفكرتان عن الامتداد والشكل — وهما وحدهما الفكرتان الواضحتان عن الشمعة — مفهومتان بالذهن وحده ، وإدراك الشمعة ادنى إلى ان يكون لمحة من لمحات الذهن من ان يكون إبصار او لمساً . صحيح اننا نقول فى لغتنا المألوفة إننا « نبصر » الشمعة . ولا نقول إننا « نحكم » بأنها هى بعينها . لأن لها لونها وشكلها . لكن هذه الأساليب من الكلام لا تثبت شيئاً : فإننا نقول أيضاً إننا « نبصر » الناس يمرون فى الشارع ؛ والحقيقة أن كل ما نراه إنما هى قبعات ومعاطف من الممكن أن تكون موضوعة على آلات متحركة ، ولكننا مع ذلك « نحكم » بأنها أناس ، على

أن من أراد الارتفاع عن مرتبة المعرفة العامية ينبغى عليه ألا يقف عندما ابتدعته العامة من أساليب الكلام .

وإذن فمن المحقق أن واجبنا ألا نلتمس لدى الحواس والخيال سبيلا إلى معرفة شىء معرفة جلية متميزة ويترتب على هذا أن من الممكن أن تكون المعرفة التى لدى عن نفسى أكبر تمييزاً من أى معرفة أخرى ، مع أنه ليس للحواس والخيال فيها أدنى نصيب .

د — معرفة النفس أكثر يقينا وأكثر تميزا من أى معرفة أخرى :

والأمر كذلك فى الواقع ، ومعرفة نفسى تفوق كل ماعداها من معارف من حيث اليقين والنصوع :

فمن حيث اليقين ، لأنى إذا كنت أحكم بوجود الشمعة ، لا لشىء إلا لأنى أراها ، فيلزم ببداهة أكثر أن أكون موجوداً أنا الذى أراها . صحيح أنه من الممكن أن يحدث أن ما أراه لايكون شمعة ، بل من الممكن ألا يكون لى عيناى لأرى ، ولكن ماليس من الممكن وقوعه ألا أكون موجوداً حين أظن أنى أرى .

أما من حيث النصوع . فأولا لأنى بقدر ما أميز فى الشمعة من صفات ، كالبياض والصلابة وما إليها ، أستطيع أن أعد فى النفس من صفات ، كالقدرة على معرفة بياض الشمعة وكالقدرة على معرفة صلابتها إلخ . ثم لأن لمعرفة طبيعة النفس وسائل أخرى كثيرة لاتذكر إلى جانبها الوسائل المعتمدة على الجسم.

وإذن فمعرفة الذات هى أكثر المعارف يقينا وأشدها تمييزا.

التأمل الثانى

فى طبيعة النفس الإنسانية: وأن معرفتها أيسر من معرفة الجسم[1]

١ — إن التأمل الذى عكفت عليه أمس غمر نفسى بشكوك كثيرة لم يعد فى مقدورى أن أنساها، ولا أن أجد إلى دفعها سبيلا. فكأنى سقطت على حين غرة فى ماء عميق جداً، فهالنى الأمر هولا شديداً، فما أنا بقادر على تثبيت قدمى فى القاع ولا على العوم لتمكين جسمى من سطح الماء. لكنى سأبذل جهدى للمضى فى الطريق الذى سلكته أمس متجنباً كل ما قد تسنح لى فيه بادرة من شك، كما لو كنت متحققاً من بطلانه. وسأمضى فى هذا الطريق قدماً حتى أهتدى إلى شىء يقينى، فإن لم يتيسر لى ذلك لبثت على حالى على الأقل حتى أعلم علم اليقين أنه ليس فى العالم شىء يقينى. فإن أرشميدس لم يكن يطلب إلا نقطة ثابتة غير متحركة، لكى ينقل الكرة الأرضية من مكانها إلى مكان آخر. وكذلك أنا، يحق لى

(١) أضاف ديكارت هذه الجملة إلى العنوان لكيلا يظن أنه أراد فى هذا التأمل أن يقيم الدليل على خلود النفس (رسالة إلى مرسن، ٢٨ من يناير ١٦٤٢)

أن أعلق أكبر الآمال إن أسعدنى الحظ فوجدت شيئا يقينيا لاشك فيه.

٢ — وإذن فأنا أفترض أن جميع الأشياء التى أراها باطلة ، وأميل الى الاعتقاد بأنه ماوجد شيء أبداً من كل ماتمثله لى ذاكرتى بما فيها من أغاليط، وأحسب أنى خلو من الحواس ، وأعتقد أن الجسم والشكل والامتداد والحركة والمكان ما هى إلا أوهام من أوهام نفسى . وإذن فأى شيء يمكن فى تقديرنا أن يكون صحيحا ؟ لعل شيئا واحداً هو الصحيح : وهو أنه لا شيء فى العالم بيقينى !

٣ — ولكن ما يدرينى لعل هناك شيئا آخر غير الأشياء التى حكمت منذ قليل بأنها غير يقينية ، لا يستطاع أن يخالجنا فيه أدنى شك أليس هنا لك إله أوأى قوة أخرى توحى إلى نفسى هذه الخواطر ؟

ليس هذا ضروريا،فلعلى قادر على إحداثها من نفسى .

٤ — وإنا إذن على الأقل ، ألست شيئا ؟

ولكنى قد أنكرت فيما تقدم أن يكون لى حواس أو جسم ،

غير أنى حيران ، أسائل نفسى ما نتيجة هذا ؟ هل بلغ من اعتمادى على الجسم وعلى الحواس أنى لا أكون موجودا بدونها ؟

ولكنى اقتنعت من قبل بأنه لا شىء فى العالم بموجود على الإطلاق : فلا توجد سماء ولا أرض ولا نفوس ولا أجسام ، وإذن فهل اقتنعت بأنى لست موجودا كذلك ؟ هيهات ! فإنى أكون موجودا ولا شك إن أنا اقتنعت بشىء أو فكرت فى شىء .

٥ — ولكن هنالك لا أدرى أى مضل شديد البأس شديد المكر ، يبذل كل ما أوتى من مهارة لإضلالى على الدوام .

ليس من شك إذن فى أنى موجود متى أضلنى . فليضلنى ماشاء ، فما هو بمستطيع أبدا أن يجعلنى لا شىء ، مادام يقع فى حسبانى أنى شىء . فينبغى على ، وقد رويت الفكر ودققت النظر فى جميع الأمور ، أن أنتهى إلى نتيجة وأخلص إلى أن هذه القضية « أنا كائن وأنا موجود » قضية صحيحة بالضرورة كلما نطقت بها وكلما تصورتها فى ذهنى .

٦ — ولكنى لا أعرف بوضوح كاف أى شىء أنا ، وإن كنت موقناً بأنى موجود ، إذ أنه يجب على منذ الآن أن احاذر من أن يشتبه الأمر على فآخذ شيئا آخر بديلا بى أنا نفسى ، فأضل

عن الحق ، حتى فى تلك المعرفة التى أرى أنها أكثر معارفى يقيناً وبداهة . ومن أجل ذلك سأنظر الآن من جديد فيما كنت أظننى إياه قبل الشروع فى هذه الخواطر الأخيرة . وسأستبعد من آرائى القديمة كل ما يمكن أن يتأثر أقل تأثر بأسباب الشك التى أوردتها الآن ، لكيلا يبقى إلا ما كان يقينه تاما ولا سبيل إلا الشك فيه(١).

٧ — وإذن فماذا كنت أظننى من قبل ؟ — كنت أظننى إنسانا بلا شك . ولكن ما الإنسان ؟ أأقول إنه حيوان ناطق ؟ كلا

(١) ربما ظن من نص هذا التأمل الثانى أن مقصد ديكارت فى الصفحات التالية أن يثبت التفرقة بين النفس والجسم. وفى هذه الحالة يكون استدلاله مما يمكن المنازعة فيه، لأنه يمكن أن يقال له: «لا يلزم من كونك لا تعرف عن نفسك شيئاً بيقين إلا أنك شىء يفكر، أنك لست شيئاً غير ذلك فى الحقيقة. ومعرفتك ربما لا تمتد إلى جميع أجزاء كيانك، وربما كان الجسم أحد هذه الأجزاء» . وينكر ديكارت فى «الردود على الاعتراضات»، وفى تصدير الطبعة الثانية لكتاب «التأملات» أن يكون قد أراد أن يستبعد من النفس من جهة الواقع جميع الأشياء ما عدا الفكر؛ وهو يقول إنه إنما أراد أن يستبعدها من جهة المعرفة. فيكون معنى العبارة أنه لا يعرف حتى الآن شيئاً يخص ماهية النفس إلا الفكر، وليس معناها أنه لا يخصها شىء آخر فى الواقع. وفى «التأملات» السادسة فقط أخذ يثبت أنه يلزم من أنه لا يعرف شيئا يخص النفس إلا الفكر أنه لا يوجد فى الواقع شىء آخر يخصها، وظاهر أن نص التأمل الثانى يدع فى بعض المواضع مجالا للتأويل الذى أنكره ديكارت. وقد رأينا فى تقديمنا لهذا التأمل أن نصحح بعض التعبيرات التى قد توقع فى الالتباس .

بالتأكيد : لأن هذا يقتضى بعدئذ أن ابحث عن معنى الحيوان وعن معنى الناطق . فأنزلق بذلك من مسألة واحدة إلى الخوض دون شعور منى فى مسائل أخرى أصعب وأكثر تعقيداً . وأنا لا أريد أن أضيع ما تبقى من أوقات الفراغ القليل فى محاولة الكشف عن مثل هذه الصعوبات ، ولكنى أوثر أن أنظر هنا فى الخواطر التى تولدت فى ذهنى والتى لم أستمدها إلا من طبيعتى وحدها ، حين عكفت على النظر فى وجودى . حسبت أولا ان لى وجها ويدين وذراعين وكل ذلك الجهاز المركب من العظم واللحم على نحو ما يبدو فى جسد آدمى ، وهو ما كنت ادل عليه باسم الجسم ، وحسبت ايضا ان من شأنى ان اتغذى وان امشى وان افكر . وكنت انسب جميع هذه الأفعال إلى النفس ، وإن كنت لم اطل التفكير فى ماهية هذه النفس ، او إن وقفت للتفكير فيها ، كنت اتصورها شيئاً مخلخلا جداً ، شيئا لطيفا شبيها بالريح او بالنار او بالهواء الرقيق جداً قد انبث وانساب فى اعضاء جسمى الغليظة اما الجسم فما شككت ابداً فى طبيعته ، بل كنت احسب انى اعرفه معرفة متميزة ، ولو اردت ان اشرحه طبقا للمعانى التى كانت بذهنى حينئذ لوصفته على هذا النحو . اقصد بالجسم كل ما يمكن ان يحد بشكل وما يمكن ان يحتويه مكان ويشغل حيزا بحيث

يقصى عنه اى جسم آخر ، وما يمكن ان يحس إما باللمس او بالسمع او بالذوق او بالشم ، ومايمكن ان يحرك على انحاء شتى وليست حركته فى الحقيقة بذاته بل بشىء خارج عنه يمسه فيترك اثره فيه : لأنى ما اعتقدت ابدا ان القدرة على التحرك من الذات وكذا القدرة على الإحساس والتفكير امور تخص طبيعة الجسم ، بل بالعكس كان يدهشنى ان ارى مثل هذه القوى واقعة لبعض الأجسام .

٨ — ولكن انا من اكون ، الآن وقد افترضت ان هنا لك شيطانا شديد البأس او شديد المكر والدهاء يبذل كل ما فى وسعه من قوة ومهارة لإضلالى ؟ فهل استطيع ان اؤكد انى املك صفة من جميع الصفات التى قلت من قبل بأنها طبيعة الجسم ؟ افكر فى الأمر مليا ، واجيل هذه الصفات وادبرها فى ذهنى فلا اجد منها شيئا يصح ان اقول إنه من خواص نفسى .

ولا حاجة إلى التمهل لإحصائها ، فلننتقل إذن إلى صفات النفس ولننظر هل منها ماهى موجودة فىّ . اول ماذكرنا منها قوة التغذى وقوة المشي . ولكن إذا صح انى لا جسم لى ، صح ايضا انى لاقوة لى على المشي ولا على التغذى . وصفة اخرى من صفات النفس هى الإحساس ، لكن الإحساس مستحيل كذلك بدون الجسم (١).

يضاف إلى هذا انى كثيرا ما كنت اعتقد فيما مضي انى احسست فى النوم اشياء كثيرة تبينت فى اليقظة انى لم احسها فى الواقع . وصفة ثالثة من صفات النفس هى التفكير . وانا واجد هنا ان الفكر هو الصفة التى تخصنى ، وانه وحده لا ينفصل عنى . انا كائن ، وانا موجود : هـــذا امر يقينى . ولكن إلى متى ؟ انا موجود مادمت افكر ؛ فقد يحصل انى متى انقطعت عن التفكير تماماً انقطعت عن الوجود بتاتا .

---

(١) يلاحظ أن ديكارت قد وضع هنا فعل الإحساس بين الأفعال الجسمانية التى لا يستطيع أن يثبتها للأنا أو الذات الواعية ، ولكنه فى موضع آخر يجعل هذا الفعل فى عداد أحوال التفكير ويثبته للذات . في هذه الحالة يقصد بفعل الإحساس جميع الأفعال الجسمانية التى هى السوابق العضوية للاحساس ، كحركات العضلات ، والأرواح الحيوانيه والأعصاب الخ . وفى الحالة الأخرى يعنى بفعل الإحساس ، الإحساس نفسه. وهذا يفسر لنا أنه يتحدث فى إحدى رسائله عن شعور الحيوان، وقد زعم «فلوران» Flourans اعتماداً على هذه الفكرة أن ديكارت لم ينكر على الحيوان كل نوع من أنواع الحياة النفسية . ولكن ليس هذا بصحيح كما قد بينه ديكارت نفسه فيما بعد، فهو حين يتكلم عن شعور الحيوان لا يعنى أن يتحدث إلا عن الأفعال الفزيولوجية الحيوية، أى مجرد حركات: إذ أن الحياة عنده آلية بحتة.

٩ـ لا أسلم الآن بشيء مالم يكن بالضرورة صحيحا : وإذن فما أنا على التدقيق إلا شيء مفكر[1] ، أى ذهن أو روح أو فكر أو عقل ، وهى ألفاظ كنت أجهل معناها من قبل : فأنا إذن شيء واقعى وموجود حقا ، ولكن أى شيء ؟ ـ لقد قلت إننى شيء مفكر.

وأتساءل الآن : هل أنا شيء غير ماذكرت ؟ سأستحث خيالى لعلى اتبين إن كنت اكثر من كائن مفكر . وظاهر انى لست تلك المجموعة من الأعضاء التى تسمى بالجسم الإنسانى : لست هواء رقيقا منبثا منتشرا فى جميعا تلك الأعضاء ، ولست ريحا ولا نسمة ولابخارا ولا شيئا من كل ما استطيع ان اتخيل واتصور ، لأنى قد افترضت ان هذه ليست موجودة ، ولأنى اجد ، مع بقاء هذا الافتراض ، انى مازلت موقنا من وجودى .

١٠ ـ ولكن ربما كان صحيحا ان هذه الأشياء نفسها التى افرض انها ليست موجودة لدى ، لا تختلف فى الواقع عن نفسى التى لا أعرفها .

لست أدرى ، ولا أجادل الآن فى هذا ، وحسبى ألا أحكم إلا على الأشياء المعروفة لدى . أنا عرف أنى موجود ، وأنا العارف أنى موجود ، ابحث عن اى وجود وجودى . لكن من المحقق جدا ان معرفة وجودى ، بمعناه الدقيق ، لاتعتمد على اى شيء من

(١) فى الأصل اللاتينى : Res cogitans .

الأشياء التى استطيع ان اتوهمها فى خيالى . بل إن فى لفظى التوهم والتخيل ما ينبهنى إلى غلطى : لأنى أكون فى الواقع متوهماً حين أتخيل أنى شىء ، إذ التخيل عبارة عن تأمل لصورة شىء جسمانى ، ولكنى سبق أن علمت بيقين أنى موجود وأن من الممكن ألا تكون جميع تلك الصور وعلى العموم كل ما يتعلق بطبيعة الجسم سوى أحلام أو تخيلات . ويتبين لى من هذا أنى حين أقول : «سأستحث خيالى لأعرف ماهيتى معرفة أوضح» لا أكون أكثر صواباً منى حين أقول . «أنا مستيقظ الآن ومبصر شيئاً واقعيا ، ولكن بما أنى لا أراه بعد بوضوح كاف فسأنام قصداً لكى تمثله لى أحلامى بمزيد من الوضوح والبداهة» . وإذن فقد اتضح لى أن شيئا من كل ما تستطيع أن تحيط به مخيلتى لا يختص بالمعرفة التى تكون لدى عن نفسى ، وأن هناك حاجة إلى تنشيط الذهن وصرفه عن هذا التصور لتمكينه من أن يعرف طبيعته معرفة متميزة حق التميز .

١١ــ ولكن أى شىء أنا إذن ، ــ أنا «شىء مفكر» ، وما الشىء المفكر ؟ إنه شىء يشك ، ويفهم ويتصور ، ويثبت ، وينفى ، ويريد ، ولا يريد ، ويتخيل ، ويحس أيضا(١) حقا إنه ليس بالأمر

---

(١) هذه الأفعال جميعا أنحاء من أنحاء التفكير ، لأنها مصحوبة بالوعى .

اليسير أن تكون هذه كلها من خصائص طبيعتى . ولكن لم لاتكون من خصائصها ؟ ألست أنا ذلك الشخص نفسه الذى يشك الآن فى كل شيء على التقريب ، وهو مع ذلك يفهم بعض الأشياء ويتصورها ويؤكد انها وحدها صحيحة ، وينكر سائر ما عداها ، ويريد أن يعرف غيرها ، ويأبى ان يخدع ، ويتصور اشياء كثيرة ، على الرغم منه احيانا ، ويحس منها الكثير ايضا ، بواسطة اعضاء الجسم ؟ فهل هنالك من ذلك كله شيء لا يعادل فى صحته اليقين بأنى موجود ، حتى لو كنت نائماً دائما وكان من منحنى الوجود يبذل كل مافى وسعه من مهارة لإضلالى ؟ وهل هنالك أيضاً صفة من هذه الصفات يمكن تمييزها من فكرى أو يمكن القول بأنها منفصلة عنى ؟ فبديهى كل البداهة اننى انا الذى اشك وانا الذى افهم وانا الذى ارغب . ولاحاجة إلى شيء لزيادة إيضاح . ومن المحقق كذلك ان لدى القدرة على التخيل : لأنه على الرغم من ان من الممكن - كما افترضت فيما سبق انه لاشيء مما اتخيل بحقيق ، فإن هذه القدرة على التخيل لاتعرى عن الوجود فى ، ولاتنفك جزءا من فكرى . وانا اخيراً الشخص عينه الذى يحس ، اى الذى يدرك اشياء معينة بواسطة الحواس ، إذ أننى فى الواقع ارى ضوءاً واسمع دويا واحس حرارة .

لكن قد يقال إن هذه مظاهر زائفة والحقيقة أنى نائم ، إن كان الأمر كذلك فمن المحقق على الأقل انه يلوح لى انى ارى ضوءا واسمع دويا واحس حرارة . وهذا لايمكن ان يكون زائفا وهو على التدقيق مايسمى فى بالاحساس ، وهو لايخرج عن التفكير : من هذا اخذت اعرف اى شيء انا ، بقدر من الوضوح والتميز يزيد قليلا عما كنت اعرف من قبل .

١٢ ـ ولكن مازالى يلوح لى ، ولا استطيع ان اصرف نفسي عن الاعتقاد بأن الأشياء الجسمية التى تتكون صورها بواسطة الفكر ، والتى تقع تحت الحواس ، والتى تختبر بالحواس ، معروفة بقدر من التميز يزيد كثيرا عن ذلك الجزء من نفسى الذى لاادرى ما هو والذى لايقع تحت الخيال ، وإن يكن فى الحقيقة غريبا جدا ان اقول إنى اعرف وافهم اشياء يلوح لى وجودها موضع شك وليست معروفة عندى ولا مختصة بى ، معرفة وفهما اكثر تميزا من معرفتى وفهمى للأشياء التى أكون مقتنعا بصحتها وتكون هى معروفة لدى ومختصة بطبيعتى ، وبالإجمال أكثر مما أعرف ومما أفهم نفسى . ولكنى تبينت جلية الأمر : إن نفسى جوابة يطيب لها أن تضل السبيل ، ولا تطيق بعد أن تحبس فى حدود الحقيقة. فلنطلق لها العنان مرة أخرى ، ولنمنحها جميع أنواع الحرية، ولنسمح

لها باختيار ما يبدو لها من الموضوعات فى الخارج ، حتى إذا همنا بعد ذلك بأن نجذب عنانها برفق وفى الوقت المناسب ، ووجهناها إلى النظر فى وجودها وفى الخصائص التى تجدها فى ذاتها ، كانت* حينذاك أيسر ضبطا وأسلس قياداً .

١٣ ـ لننظر الآن فى الأشياء التى يرى عامة الناس أن معرفتها أيسر وأكثر تميزاً مما عداها ، أعنى الأجسام التى نلمسها ونراها ؛ لا أقصد فى الحقيقة الأجسام عموما ، لأن هذه المعانى العامة تحتوى عادة على قدر غير قليل من الغموض ، ولكن لنقتصر منها على على جسم معين فننظر فيه .

ولنأخذ مثلا هذه القطعة من شمع العسل : لقد أخذت اتوها من الخلية فلم تذهب عنها بعد حلاوة العسل الذى كان فيها . وما زالت بها بقية من أريج الزهور التى اقتطفت منها؛ لونها وحجمها وشكلها أشياء ظاهرة للعيان ، وهى جامدة وباردة ويسهل عليك أن تتناولها باليد ، وإذا نقرت عليها خرج منها صوت ، وعلى الجملة نجد فيها جميع الأشياء التى تجعلنا نعرف الجسم معرفة متميزة .

ولكن ها هى ذى قد اقتربت من النار وأنا أتكلم ، فماذا أشاهد؟ تتلاشي بقية طعمها ، وتذهب رائحتها ، ويتغير لونها ،

ويذهب شكلها ، ويزيد حجمها وتصبح من السوائل ، وتسخن حتى يكاد يصعب لمسها ، ومهما تنقر عليها فلن ينبعث منها صوت .

أما تزال الشمعة باقية بعد هذه التغيرات كلها؟ لا بدمن التسليم بأنها باقية ،ولا أحد يستطيع أن ينكر ذلك أو يحكم حكما مخالفا[1] وإذن فما هو الشيء الذى كنا نعرفه فى قطعة الشمع هذه معرفة شديدة التمييز ؟ لاشيء يقينا من كل ما لاحظته فيها عن طريق الحواس ؛ إذ أن ماوقع منها تحت حواس الذوق أو الشم أوالبصر أو اللمس أو السمع قد تغير كله ، فى حين أن الشمعة نفسها باقية. ربما كان الأمر ما أرى الآن ، أعنى أن هذه الشمعة ليست هى تلك الحلاوة التى فى العسل ، ولا ذلك الأريج الزكى الذى يفوح من الأزهار ، ولا ذلك البياض ، ولا ذلك الشكل ، ولا ذلك الصوت ، وإنما هى جسم كان يلوح لى منذ قليل محسوسا فى هذه الصور وهو الآن محسوس فى صور أخرى : ولكن ما هو على التدقيق الشيء الذى أتخيله حين أتصورها على هذا النحو ؟ .

(١) ما يبقى فى الحقيقة ليس هو الشمعة عينها ، بل الجسم عينه ومقدار المادة عينها .

لننظر فى الأمر بإمعان : لنستبعد كل ما ليس من خواص الشمعة لنرى ما يتبقى بعد ذلك . لا يبقى حقا إلا شيء ممتد لين متحرك . ولكن ما معنى اللين والمتحرك ؟ أليس معناه أننى أتخيل أن قطعة الشمع لكونها مستديرة قابلة لان تصير مربعة أو أن تنتقل من شكل مربع إلى شكل مثلث ؟ ليس الامر كذلك قطعا لانى أتصور أنها تقبل من هذه التغيرات عدداً كثيراً لا يحصى ، ومع ذلك لا أستطيع أن أستعرض بخيالى هذا العدد الذى لا يحصي وإذن فتصورى للشمعة ليس ثمرة لقوة الخيال : والآن ماهو ذلك الامتداد ؟ أليس هو غير معروف أيضا ؟ لانه يزيد عند ذوبان الشمعة ويزيد عند غليانها ، ويزيد ايضا بزيادة حرارتها ؟ فأنا لا اتصور ما هية الشمعة تصوراً واضحا مطابقا للحقيقة إن لم افترض ان هذه القطعة التى نحن بصددها قابلة لانحاء شتى من الامتداد لم تخطر على خيالى . وإذن فلا بد من التسليم بأنه ليس فى مقدورى ان ادرك بالخيال ماهية هذه القطعة من الشمع ، وإنما الذى يدركها ذهنى وحده[1].

اتحدث عن قطعة الشمع هذه بعينها ، لان الامر فيما يتعلق

(١) هنا ينهزم أصحاب المذهب المادى و عقر دارهم ، أى فى معرفة الأجسام ذاتها .

بالشمع عامة اكثر من ذلك بداهة . وهى قطعة الشمع هذه التى لا يمكن إدراكها إلا بالفكر ؟ إنها يقيناً هى بعينها القطعة التى أراها والمسها وأتخيلها وهى أخيراً ما اعتقدت دائماً أنها هو من أول الأمر . ولكن مما هو خليق بالملاحظة هنا أن إدراكها ليس إبصارا ولا لمسا ولا تخيلا ولا شيئاً من ذلك بتاتاً ، وإن كان قد خيل إلى أنه كذلك من قبل ، وإنما هو لمحة من لمحات الذهن، قد تكون ناقصة ومبهمة ، كما كانت من قبل ، أو واضحة ومتميزة كما هى الآن ، وفقا لدرجة انتباهى إلى العناصر التى تشتمل عليها والتى تتألف منها .

١٤ - إنى مهما أعجب فلن أجاوز حد العجب حين ألاحظ ما فى ذهنى من وهن وميل يجعله عرضه للخطأ من غير وعى . لأنى وإن كنت أجيل ذلك كله فى ذهنى ، دون أن أتكلم ، إلا أن الكلام يحول دون تقدمى ، وألفاظ اللغة الجارية تكاد تخدعنى ، فنحن نقول : إننا « نرى » الشمعة بعينها إذا كانت أمامنا، ولا نقول إننا « نحكم » بأنها هى بعينها · لأن لها لون الشمعة وشكلها . ومن هذا أكاد أستنتج أننا نعرف الشمعة بإبصار العينين لا بلمحة الذهن وحدها، لولا أنى أنظر من النافذة فأشاهد بالمصادفة رجالا يسيرون فى الشارع ، فلا يفوتنى أن أقول عند رؤيتهم إنى أرى رجالا

بعينهم . كما أقول إنى أرى شمعة بعينها ، مع أنى لا أرى من النافذة غير قبعات ومعاطف قد تكون غطاء لآلات صناعية تحركها لوالب ، لكنى أحكم بأنهم ناس : وإذن فأنا أدرك بمحض ما فى ذهنى من قوة الحكم ما كنت أحسب أنى أراه بعينى.

١٥ - إن الواجب على من تكون بغيته الارتفاع إلى معرفة تجاوز مرتبة العامة أن يتورع عن أن يلتمس فى صيغ الكلام التى ابتدعتها العامة مظان للشبهات ومواطن للشك. وأنا أوثر أن أضرب عن ذلك صفحا ، وأنظر هل كان تصورى لماهية الشمعة حين أدركتها أولا وظننت أنى أعرفها بطريق الحواس الخارجية ، او على الأقل بالحس المشترك كما يقولون ، اى بالقوة الواهمة (المخيلة) ، تصوراً اكثر بداهة وكمالا من تصورى لها الآن بعد ان بذلت عناية او فر فى الفحص عن ما هيتها وعن السبيل إلى معرفتها. حقا إن من السخف ان يوضع هذا الأمر موضع الشك. فماذا كان متميزا فى ذلك الإدراك الأول ؟ وماذا كان فيه الا وهو ممكن الوقوع على هذا النحو فى حس اقل الحيوان ؟ ولكنى حين اميز الشمعة من صورها الخارجية وحين اتأملها عارية كما لو كنت جردت عنها ثيابها ، فمن المحقق انى ، وإن امكن ان يقع بعض الخطأ فى حكمى ، لا استطيع ان اتصورها على هذا النحو بدون ذهن انسانى .

١٦ ـ ولكن ما عساى ان اقول اخيرا عن هذا الذهن اي عن نفسي ، ما دمت لا اسلم حتى الساعة فى نفسي بشيء سوى الذهن ؟ .

ماذا اذن ! أنا الذى يخيل الى أنى أتصور بمثل هذا الوضوح والتميز قطعة الشمع هذه ، ألا أعرف نفسي ، لا بمزيد من الحق واليقين فحسب ، بل بقسط اوفر من التميز والوضوح ايضا؟[١] فإني إذا كنت احكم بأن الشمعة موجودة لكونى اراها : فقد يمكن ان ما اراه لا يكون فى الواقع شمعا ، كما يمكن الا يكون لى عينان ابصر بهما شيئا ، ولكن ليس يمكن ان يحدث انى حين ارى أو أظن أنى أرى (والأمران عندى بمعنى واحد) لا اكون شيئا ، انا الذى اظن او افكر ، وكذلك إذا حكمت بوجود الشمعة بسبب لمسى إياها لزم الأمر نفسه ، اى انى موجود ؛ وإذا حكمت بوجودها اخذا بما يسوقنى اليه خيالى او أى علة اخر كائنة ما كانت ، فإنى اخرج دائما بهذه النتيجة عينها :

١٧ ـ وما لاحظته الآن هنا عن الشمعه يجرى حكمه على كل

---

(١) انظر: ديكارت : « حديث مع بورمان» طبع اـــت (م٥ ص١٥١)

الأشياء الأخرى الواقعه فى عالم الاعيان خارج نفسى : وفوق ذلك اذا كان مفهوم الشمعة او ادرا كها قد بدا لى اوضح واكثر تميزا بعد ان صار عندى اكثر جلاء ، لا بفضل البصر او اللمس وحدهما ، بل بفضل كثير من العلل الأخرى ، فبأى قسط أوفر من البداهة والتميز والوضوح ينبغى أن أسلم بأنى أعرف نفسى الآن ، مادامت جميع الدلائل التى تعيننا على أن نعرف وأن نتصور طبيعة الشمعة أو طبيعة أى جسم آخر كائناً ما كان ، تثبت من باب أولى طبيعة نفسى إثباتاً أحسن وأقوى ! يضاف إلى هذا أن فى النفس ذاتها أشياء أخرى كثيرة قد تعين على إيضاح طبيعتها . بحيث أن الأشياء التى تعتمد على الجسم ، كتلك التى أشرت إليها هنا ، لا تستحق أن يقام لها وزن بالقياس إليها .

١٨ ـ ولكن هاأنذا أعود من حيث لا اشعر إلى ما كنت أريد. فما دام قد تبين لى الآن أن الأجسام ذاتها لا تعرف على الحقيقة بالحواس أو بالقوة الواهمة (المخيلة) بل بالذهن وحده ، وأنها لا تعرف لكونها ترى وتلمس بل لكونها تفهم أو تدرك بالفكر فإنى أرى بوضوح أنه ما من شيء هو عندى أيسر وأوضح معرفة

من نفسي[1]. ولكن لما كان من العسير أن نتخلص بمثل هذه السرعة من رأى الفناه منذ أمد طويل. فيجمل بى أن أقف فى هذا الموضوع وقفة قصيرة، حتى يكون فى طول تأملى ما يجعل هذه المعرفة الجديدة أعمق انطباعاً فى ذاكرتى.

---

(١) يقول ديكارت: « ... أما أنا فما حسبت قط أننا محتاجون لكى نجعل جوهراً ما ظاهراً للعيان، إلى شىء آخر سوى أن نبين صفاته المختلفة، بحيث أنه كلما زادت معرفتنا بصفات جوهر ما زاد كمال معرفتنا بطبيعته. وكما أننا نستطيع أن نميز فى الشمعة صفات كثيرة مختلفة كالبياض والصلابة الخ، كذلك نعد فى النفس صفات كثيرة مختلفة كالقدرة على معرفة بياض الشمعة وكالقدرة على معرفة صلابتها الخ. لأن من الناس من يستطيع أن يعرف الصلابة دون أن يعرف البياض، كمن ولد أعمى؛ والأمر كذلك فى بقية الصفات. ومن هذا نرى فى وضوح أنه ما من شىء يعادل نفوسنا من حيث قدرتنا على أن نعرف صفاتها: لأننا بمقدار ما نعرف فى الأشياء الأخرى من صفات نستطيع أن نجد منها فى النفوس التى نعرفها. ويترتب على ذلك أن طبيعة النفس تعرف أكثر مما تعرف طبيعة أى شىء آخر ».

(ديكارت: « الاعتراضات والردود » من « مؤلفات ديكارت » طبع كوزان، م ٢ ص ٢٥٨)

التأمل الثالث

فى الله وأنه موجود

تقديم

(للمترجم)

هذا التأمل يبحث فى الله وفى وجوده . وهذا هو الطريق الذى سلكه ديكارت فيه :

لكى نستوثق من أن البداهة هى علامة على الحق ، لابد أن نكون قد أثبتنا أن الله موجود وأنه ليس مضلا .

كل ماعرفت حتى الساعة هو أننى شيء مفكر . وسأحاول الآن أن أوسع مجال معرفتى . أنا مستيقن أنى شيء مفكر . فما هو شرط هذا الاستيقان ؟ وماعلامة هـــذه المعرفة الحقة ؟ شرطها وعلامتها هو كونها واضحة كل الوضوح . فكل ما أعرفه بهذا الوضوح فهو حق لأنه لو كان شيء مما هو معروف بمثل هذا الوضوح خطأ لكانت قضية « أنا شيء مفكر » قضية غير صحيحة .

ولكن أما شككت ورفضت أشياء كنت قد سلمت من قبل بأنها بديهية جداً ؟ نعم . ولكن ماهى هذه الأشياء ؟ النجوم

والسماء وجميع ما أدركته بالحواس . فماذا كنت أدركه بوضوح فيها ؟ لاشيء سوى أن أفكارا عن هذه الأشياء كانت تعرض لذهني. وأنا لا أنكر الآن أن هذه الأفكار فى نفسى ، ولكنى حين قلت أيضا إن هذه الأفكار آتية من الأشياء الخارجية قلت ذلك مجاراة للعادة لا استنادا على معرفة واضحة . فيجب علىّ الآن أن أعتبر هذا الحكم محلا للشك .

ولكن أما رفضت أيضا قضايا تصورتها ببداهة تامة . كالقضية: اثنان وثلاثة تساوى خمسة ؟ نعم ولكنى لم أستطع أن أفعل هذا إلا بعد أن زعمت بأن إلها واسع القدرة استطاع أن يمنحنى طبيعة تجعلنى أخطىء حتى فيما يبدو لى أشد الأشياء جلاء .

وإذن فإذا أردت أن أوسع معرفتى فأول ماينبغى أن أفعل هو أن أستبعد بقدر الإمكان هذا السبب من أسباب الشك ، وأن أبحث عن وجود إله ، فإن كان هنالك إله فهل فى إمكانه ان يكون مضلا .

١ - انواع مختلفة من الأفكار ؛ لماذا كان يعتقد قديماً ان بعض هذه الأفكار اوجدتها فيه علل خارجية .

ولكن لكى اتبع النظام الذى رسمته لنفسى ، وهو ان اذهب

من الأفكار التى سأجدها فى ذهنى إلى الأفكار التى قد اجدها فيه من بعد ، يجب ان اقسم افكارى اجناساً معينة ، وان انظر فى اى هذه الأجناس يمكن ان يكون الصواب والخطأ .

افكارى على اقسام : فمنها « افكار خالصة » اى تصورات للأشياء لاغير مثل فكرة الغول والإنسان والله . ومنها مايضيف فيه الذهن بفعله شيئاً إلى مجرد تمثل الموضوع : مثل الأهواء (إذ تضاف الرغبة إلى فكرة الموضوع) والأحكام (إذ يضاف الإثبات إلى فكرة الموضوع) .

فالأفكار الخالصة لا محل فيها للخطأ او الغلط : لأنى سواء تخيلت عنزاً او غولا . فتخيلى للغول ليس اقل صحة من تخيلى للعنز . ولايمكن ان يكون هناك فى الأهواء غلط كذلك ، إذ أنى وإن كنت استطيع ان ارغب فى اشياء سيئة ، بل فى أشياء غير موجودة ، فمما لانزاع فيه انى ارغب فيها حقاً . وإذن فتبقى الأحكام ، وهى وحدها التى قد يقع فيها الخطأ . واكبر مايقع فيها من خطأ هو انى احكم ان الأفكار التى فى نفسى تطابق اشياء خارجية واقعية .

فمن هذه الأفكار ماهو « مفطور » فى نفسى ، كفكرة الوجود

والحقيقة ؛ ومنها ماهو « مصنوع » قد صنعته أنا نفسي ، كفكرة الحيوان الذى نصفه إنسان ونصفه فرس ، ومنها ماهو « عارض » من الخارج ، كفكرة الشمس والحرارة .

وربما كانت هذه الأفكار كلها عارضة أو مصنوعة او مفطورة . ولكن مايهمني الآن هو أن أنظر فى الأفكار التى سميتها عارضة ، وأن أبحث لماذا ظننت أن هذه الأفكار آتية من موضوعات خارجية تشابهها أو تلائمها . لقد اضطرني إلى الاعتقاد بهذا سببان:

١ — كان يبدو لى أن هذا تعلمته من الطبيعة .

٢ — وأن هذه الأفكار لاتعتمد على إرادتى ، لأنى حين أقرّب يدى من النار مثلا أشعر بالحرارة راضياً أوكارها .

لكن هذين السببين يبدوان لى غير كافيين : لأنى حين أقول اولا إن هذا تعلمته من الطبيعة ، إنما يكون قصدى أن أتحدث عن « ميل » طبيعى لاعن « نور » طبيعى . ولكن من حيث الخير والشر أجد فى نفسى ميولا سيئة ، فلمَ لايكون هنالك أيضا ميول كهذه من حيث الصواب والخطأ ؟ والسبب الثانى غير مقنع كذلك : فكما أن فى نفسى ميولا لاتوافق إرادتى فكذلك هذه الأفكار يمكن

أن تكون آتية من قوة أو ملكة نفسية مغايرة لإرادتي ومجهولة عندي .

وأخيرا حتى لو سلمنا أن هذه الأفكار « حادثة » في نفسي من علل خارجية ، فليس ذلك سبباً لأن تكون « مشابهة » لهذه العلل : فمثلا لديّ في نفسي فكرتان عن الشمس ، إحداهما طبيعية اكتسبتها من الحواس ، والأخرى مأخوذة من أدلة علم الفلك ، وأكبر الظن أن أقلهما صحة هي الفكرة الأولى .

فينتج من هذا كله أني اندفعت اندفاعا إلى الاعتقاد بوجود أشياء مختلفة عني تبعث في نفسي أمثالها وتطبع فيها أشباهها .

(ب) كل فكرة لا بد لها من علة يكون لها من الوجود الفعلي بقدر ما يكون لتلك الفكرة من وجود « موضوعي » (ذهني) ، وإذن ففكرة الكامل قد جاءتني من وجود كامل :

ولكن طريقا آخر يعرض لي ، وسأنظر في أفكاري من وجهة أخرى . إذا أخذت أفكاري على أنها « مجرد أحوال من أحوال الفكر » كانت كلها سواء ولكن إذا نظرت فيها من حيث إنها تمثل شيئا بعينه كان بينها درجات متفاوتة : لأن الأفكار التي تمثل جواهر تحتوي على قدر من الوجود الذهني أكثر من تلك

التى تمثل صفات أو أعراضا . والفكرة التى تمثل الجوهر اللامتناهى تحتوى على اكثر من تلك التى تمثل الجواهر المتناهية .

متى سلمنا بهذا فيجب ان يكون فى العلة قدر مافى فى المعلول من الوجود وليس ذلك صحيحا بالنسبة إلى المعلولات التى ينظر فيها إلى الوجود الفعلى او الوجود الخارجى فحسب ، بل ايضا بالنسبة إلى المعلولات التى ينظر فيها إلى الوجود الذهنى . فمثلا الحجر لايمكن ان يوجد إلا بعلة تملك « على جهة الصورة »[1] او « على جهة الشرف »[2] كل مافى الحجر بالفعل . ولكن يضاف إلى ذلك ان فكرة الحجر لايمكن أن توجد فى نفسى إذا لم تكن قد وضعتها علة تحتوى ، على جهة الصورة او على جهة الشرف ، على قدر من الوجود الخارجى يعادل مافى هذه الفكرة من الوجود الذهنى . صحيح انه لايدخل فى فكرتى عن الحجر شىء من الوجود الفعلى للحجر . وقد يظن تبعا لذلك ان الفكرة لاتتطلب علة فعلية اخرى سوى الذهن ، لأنها حال من احواله أو فعل من افعاله. ولكن مثل هذا الظن خطأ : لأن الذهن وحده

(١) ، (٢) انظر تفسير هذين الاصطلاحين بهامش الفقرة ١٤ من النص .

لايفسر لنا ان فكرة تحتوى على هذا الوجود الذهنى او ذاك ، وبعبارة اخرى ان الذهن هو العلة الكافية للفكرة من حيث إنها نحو من انحاء التفكير ، لا من حيث إنها تمثل هذا الشيء او ذاك. وإذن فهما يكن من نقص هذا النحو من أنحاء الوجود الذى يسمى ذهنياً ، فإنه ليس عدما محضاً ، وإنما هو شيء ، ولذلك يتطلب علة ما .

وقد يقال أيضا إن الوجود الذى أعتبره فى أفكارى لما كان وجوداً ذهنيا فحسب ، فيكفى أن يكون فى علة هذه الأفكار على جهة التصور الذهنى . والجواب أن ذلك حق ، ولكن لابد من الوقوف : لأن هذا الوجود الذهنى إذا صح أن ينتقل من فكرة إلى أخرى فلابد آخر الأمر أن يأتى من علة تملك قدر مافيه من الوجود الفعلى . وإذن فيمكن أن يكون هناك أفكار « مستمدة » من أفكار أخرى . ولكن هناك بالضرورة افكار « أولى » تستمد وجودها الذهنى من نماذج أو أصول فعلية ، وهذه الأفكار الأولى أشبه بصور لهذه النماذج .

إذا تقرر هذا المبدأ ، وإذا كانت فى نفسى فكرة ما بحيث إن الوجود الذى هو فيها على جهة التمثيل لايلتقى فى نفسى فعليا على

جهة الصورة أو على جهة الشرف فلا يمكن أن أكون علتها ؛ وبهذا أعرف أنى لست وحدى فى العالم .

لدى أولا فكرة عن نفسى بلا نزاع . ثم لدى فكرة عن الله وعن الأشياء الجسمانية وعن الحيوانات وعن الملائكة وعن أشباهى من الناس .

أما أفكارى عن الملائكة وعن الحيوانات وعن غيرى من الناس فيمكن أن تكون قد تكونت بالتئام مالدى من أفكار عن الأشياء الجسمانية وعن الله ، على حين أنه ربما لا يكون هنالك حيوانات ولا ناس ولا ملائكة .

وأما أفكارى عن الأشياء الجسمانية على وجه عام فإنها إما أن تتكون من أفكارى عن اللون والضوء والصوت والحرارة وما إليها ، وإما أن تتكون من أفكارى عن الامتداد ، والشكل ، والوضع ، والحركة ، والجوهر ، والمدة والعدد .

والطائفة الأولى من الأفكار غامضة غموضاً أكاد معه أن لا أميز إذا كانت أفكارا صحيحة أو غير صحيحة (أى لا أدرى أهى تمثل لفكرى شيئاً أم هى مجرد ألفاظ)

ومهما يكن الأمر فليس من الضروري أن أنسبها إلى فاعل سواي ، لأنها إذا لم تكن تمثل شيئا ، كانت صادرة من العدم ، أي ناشئةً مما لدي من نقص ؛ وإذ كانت تمثل شيئا ، فهذا الشيء لما كان من الضآلة بحيث لا أميزه من العدم ، ففي نفسي من الوجود مايكفي لكي أكون أنا صاحب هذه الأفكار موجودا .

أما أفكاري الأخرى عن الأشياء الجسمانية ، فيمكن أن أكون قد اكتسبت من نفسي فكرتي عن الجوهر وعن المدة وعن العدد، مادامت هذه الأشياء جميعاً في نفسي . وأما أفكاري عن الامتداد وعن الشكل وعن الوضع وعن الحركة ، فصحيح أن هذه الأشياء ليست في نفسي « على جهة الصورة » (اى انى لست من طبيعتها ، اعني أني لست ممتداً إلخ) ولكن من حيث إنها محض احوال من احوال الجوهر ، ومن حيث إني جوهر ، فيمكن ان تكون متضمنة في « على جهة الشرف » (اى ان في وجوداً اشرف من هذه الأحوال ، وبالتالي كافياً لإحداث فكرة عنها) . وإذن فلست اجد حتى الآن من افكاري مايتطلب بالضرورة علة مختلفة عن نفسي .

فتبقى فكرتي عن الله . واقصدبكلمة « الله » جوهرا لامتناهيا

خالدا ثابتا قائما بذاته واسع القدرة . وهذه الصفات قد بلغت من العلو قدرا يجعل من المستحيل ان اكون قد اكتسبت من نفسي الفكرة التي لدى عنها . ولذلك فإن هذه الفكرة لا يمكن أن يكون قد وضعها فيّ إلا جوهر لامتناه حقاً ، وإذن فالله موجود .

تأييد هذا الدليل . بحث بعض الصعوبات :

١ — يمكن ان يقال إنني لا اتصور « اللامتناهي » تصورا إيجابيا بل أتصوره بسلب « المتناهي » . والجواب أن فكرة اللامتناهي » فكرة إيجابية جدا ، مادمت أقصد بها جوهرا يملك جميع الكمالات . ثم إن فكرة « المتناهي » نفسها تفترض وجود فكرة « اللامتناهي » : لأني ما كان يمكنني أن اعرف مثلا أني متناه وأن شيئا ينقصني ، إذا لم يكن لدى فكرة عن موجود لامتناه لا ينقصه شيء . وإذن فليس من الممكن ان نكون قد حصلنا على فكرة اللامتناهي عن طريق سلب المتناهي .

٢ — وكذلك لا يستطيع قائل أن يزعم ان هذه الفكرة ليست فكرة حقيقية تمثل شيئا واقعيا ؛ وانها بالتالي يمكن ان تكون قد

جاءتني من العدم . لأن هذه الفكرة تمثل من الحقيقة اكثر مما تمثله أية فكرة اخرى .

٣ – ثم إن هذه الفكرة واضحة ومتميزة : لأن كل ما هو حق، وكل ما هو صواب ، وكل كمال يخطر ببالى منطو ومتضمن فى معنى اللامتناهى هذا . صحيح إنى لا احيط علما باللامتناهى وأجهل أشياء كثيرة موجودة فيه ، ولكن إذا كنت اعرف من جهة انه متمتع بجميع الكمالات التى لدى فكرة عنها ، وإذا كنت افهم من جهة أخرى ان اللامتناهى لا يمكن ان يحيط به تمام الإحاطة موجود متناه مثلى ، فإن لدى عنه فكرة متميزة جدا ، وإن تكن ناقصة جدا .

٤ – وقد يعترض بأنى ربما كنت شيئا اكثر مما يقع فى ظنى ، ربما كنت مالكا بالقوة لجميع الكمالات التى انسبها إلى الله ، وربما كانت هذه القوة على اكتساب جميع الكمالات بالتدريج كافية لإحداث افكار عنها .

والجواب ان ذلك غير ممكن لعدة اسباب .

اولا – لو فرضنا ان لدى بالقوة جميع الكمالات ، أى ان فى قوة على تحصيل الكمال بالتدريج فهذه القوة لا تقترب ابدا من

الفكرة التي لدى عن الله ، أى عن موجود كامل ليس فيه بالقوة شيء ، بل كل مافيه بالفعل .

ثانيا — لا يمكن الوصول إلى اللامتناهي بزيادات متعاقبة ، فى حين ان كل ماهو متناه يمكن دائما ان يتلقى زيادة جديدة ،وإذن فافتراض موجود متناه قادر على ان يرتقى بالتدريج إلى اللامتناهى افتراض متناقض .

ثالثا — الوجود الذهنى لفكرة مالا يتطلب علة بالقوة فحسب ، لأن مثل هذه العلة ليست فى الحقيقة شيئا ، وإنما يتطلب علة بالفعل .

ج — دليل جديد على وجود الله من وجود موجود ناقص يملك فكرة الكامل : أريد الآن أن أبحث إذا كان فى مقدورى ، أنا المالك لهذه الفكرة عن الله ، أن أكون موجوداً لو لم يكن هنالك إله . ممن أستفيد حينئذ وجودى ؟ أمن نفسى أم من علة أخرى أقل كمالا من الله .

لو كنت خالق وجودى لكنت منحت نفسى جميع الكمالات التى تنقضى والتى لدى فكرة عنها : لأن خلق هذه الكمالات التى ليست إلا أحوالا للجوهر أسهل من خلق الجوهر نفسه .

قد يقال دفعا لهذه الحجة ، إنى ربما كنت موجودا من قبل على نحو ما أنا موجود الآن . ولكن هذا لايحل الإشكال : لأنى لاأستطيع أن أبقى فى بعض الزمان إلا إذا كنت مخلوقا فى كل لحظة من جديد ، فإن الزمان الحاضر لا يعتمد على الزمان السابق . ولهذا احتاج بقاء الجوهر فى جميع لحظات استمراره فى الوجود إلى نفس المؤثر الذى يكون ضروريا لخلقه بأسره من جديد إذا لم يكن بعد موجودا : لكنى لا أملك القدرة على البقاء أو على منح نفسى الوجود فى كل لحظة ، إذ لو كانت لى هذه القدرة لكنت أعرفها قطعا ، لأنه مامن قدرة يمكن أن توجد فى ، باعتبارى شيئا يفكر ، إلا وأعرفها : وإذن فلست أنا خالق وجودى .

فهل استفدت الوجود من والدى أو من شىء آخر أقل كمالا من الله ؟ — ولكن من حيث إنه يجب أن يكون فى العلة من الوجود قدر مافى المعلول ، فمهما تكن علة وجودى ، فيجب أن يكون لديها مثلى الكمال ، ويمكن حينئذ أن نتساءل : هل هذه العلة استفادت وجودها من ذاتها أو من شىء آخر ؛ فإذا كانت استفادته من ذاتها كانت هى الله . لأنها إذا استطاعت أن تمنح نفسها الوجود استطاعت أن تمنح نفسها أيضا الكمال الذى لديها فكرة عنه ، وإذا كانت استفادت وجودها من شىء آخر ، فنسأل من جديد : هل هذا الشىء الآخر

موجود بذاته أو بغيره ، حتى نصل إلى علة تكون هى الله .
فظاهر أننا لا يمكن هنا أن نذهب إلى غير نهاية ، لأننا لسنا بصدد العلة التى أوجدتنى فى الماضى بل بصدد العلة التى تبقينى الآن .

اعتراض ـ قد يقال : ربما أوجدتنى علل كثيرة ، ومنحتنى كل واحدة منها فكرة أحد ضروب الكمال التى أنسبها إلى الله ، بحيث تكون هذه الكمالات موجودة فى الواقع ولكن غير مجتمعة فى موجود واحد .

والجواب أن هذا غير ممكن ، لأن لدى فكرة عن وحدة الكمالات فى الله ؛ ولكن العلة التى أعطتنى الفكرة عن وحدة الكمالات هذه كان لابد أن تعطينى فى الوقت نفسه الفكرة عن هذه الكمالات (وإلا كانت فكرة عن وحدة مجردة ليست وحدة لشىء معين) .

فلم يبق بعد ذلك إلا أن ننظر على أى وجه استفدت هذه الفكرة عن موجود يملك جميع الكمالات . لم أتلق الفكرة من الحواس : لأنها لا تعرض لى أبداً على خلاف ما أتوقع . كأفكارى عن الأشياء الحسية ، ولم أكونها بنفسى ، لأنى لا أستطيع أن أقتطع منها

شيئا ولا أن أزيد عليها شيئا . وإذن فهذه الفكرة قد وجدت معى مذ خلقت كفكرتى عن نفسى : إنها آية الله على صنعه .

خاتمة - فهنالك إذن إله : وهذا الإله لا يمكن أن يكون مضلا، لأنه كامل .

التـــأمل الثالث

فى الله : وأنه موجود[1]

١ — الآن ساغمض عينىّ وأصم أذنىّ ، وسأعطل حواسى كلها ، بل سامحو من فكرى صور الأشياء الجسمية جميعا ، أو على الأقل سأعدها باطلة زائفة ، مادام محوها عسيراً . وسابذل جهدى حين أخلو إلى التحدث إلى نفسى وأعكف على النظر إلى دخيلتى ، فى أن تزيد عـــلى التدريج معرفتى لنفسى وعشرتى لها .

٢ — أنا شىء يفكر ، أى شىء يشك ، ويُثبت وينفى ، ويعرف القليل من الأشياء ويجهل الكثير منها ، ويحب ويبغض ، ويريد ولا يريد ، ويتخيل ويحس أيضا . فمع أن هذة الأشياء التى أحسها وأتخيلها ربما لم تكن فى ذاتها وبدونى شيئا على الإطلاق — كما

---

(١) أضاف ديكارت « وأنه موجود » إلى العنوان الأصلى : « فى الله » (انظر : مؤلفات ديكارت طبع أ — ت ، م ٣ ص ٢٩٧) .

لاحظت فيما تقدم ـ فإني واثق مع ذلك أن هذه الأحوال من التفكير التي أسميها أحاسيس وتخيلات ، من حيث إنها أحوال من التفكير فحسب ، هي يقيناً قائمة ومتلاقية فيّ . وأظنني قد أوردتُ ، في هذا القدر اليسير الذي ذكرت ، كل ما أعرفه حقا، أو على الأقل كل مالا حظتُ إلى الآن أني كنت أعرفه .

٣ ـ ولما كان مقصودي الآن أن أوسع مجال معرفتي ، فسأتخذ سبيل الحيطة ، وسأنظر بمزيد من العناية ، لأرى إذا كان لايزال في استطاعتي أن أكتشف في نفسي أشياء أخرى لم أتنبه بعد إليها. أنا واثق أني شيء يفكر ، ولكن ألا أعرف أيضا ماهو المطلوب لكي أكون على يقين من شيء ؟

لاجرم أنه لاشيء في هذه المعرفة الأولى ، يكفل لي صحتها سوى إدراكي الواضح المتميز لما أقول : ولكن هذا الإدراك ما كان ليكفي في الحقيقة لكي تطمئن نفسي على أن ما أقول حق ، لو اتفق أن شيئا تصورته بمثل هذا الوضوح والتميز قد استبان زيفه وبطلانه . ولهذا يلوح لي أني أستطيع منذ الآن أن أقرر كقاعدة عامة أن الأشياء التي أتصورها [١] تصوراً واضحاً جدا ومتميزاً جداً هي صحيحة كلها .

(١) في الأصل اللاتيني : أتصورها (percipio) وفي الترجمة الفرنسية : نتصورها (nous percevons)

٤ — على أنى كنت قد تلقيت وسلمت من قبل بأشياء كثيرة على أنها يقينية جداً وجلية جداً ، ثم تبينت من بعد أنها مظنة للشك عارية عن اليقين . فما هى إذن هذه الأشياء ؟ هى الأرض والسماء والنجوم وسائر الأشياء التى أدركتها عن طريق الحواس . ولكن ما الذى أدركته فيها إدراكا واضحاً ومتميزاً ؟ لاشىء حقاً أكثر من أن الأفكار والخواطر عن هذه الأشياء قد عرضت لذهنى . وما أنا الآن أيضا بمنكر تلاقى هذه الأفكار فى نفسى . ولكن هنالك أمراً كنت أؤكده ، ولما كنت قد ألفتُ التصديق به ، فقد حسبتنى أدركه إدراكاً واضحا جداً ، فى حين أنى فى الحقيقة لم أدركه على الإطلاق ، وهو وجود أشياء خارجة عنى ، وهذه الأفكار صادرة عنها ومشابهة لها تمام المشابهة . وفى هذا كنت مخطئا ، ولو تصادف أن كان حكمى صحيحا ، فليس مرجع صحته الى أى معرفة جاءت من إدراكى الحسى .

٥ — ولكن حين كنت أنظر فى أشياء بسيطة وسهلة جداً تتصل بالحساب والهندسة ، مثل أن حاصل جمع العددين اثنين وثلاثة هو العدد خمسة . وماشابه ذلك من الأمور ، أما كنت أتصورها تصوراً فيه على الأقل من الوضوح مايجعلنى أجزم بصحتها ؟

لاجرم أنى إذا كنت قد رأيت بعدئذ أن الشك فى هذه الأمور ممكن ، فما كان لذلك من سبب إلا أنه قد دار بخلدى أن إلها ما ربما استطاع أن يخلقنى على جبلة أو فطرة تجعلنى أضل حتى فيما يبدو لى أشد الأمور جلاء . ولكن كلما ورد على فكرى هذا الخاطر الذى بدر لى من قبل عن إله ذى قدرة عظمى، وجدتنى مضطراً إلى الإقرار بأن من اليسير عليه - متى شاء - أن يدبر أمرى بحيث أضل حتى فى الامور التى يخيل لى أن معرفتى بها قد بلغت من البداهة شأنا عظيما جدا . ومن جهة أخرى متى وجهت انتباهى إلى الاشياء التى أحسب أنى أتصورها تصورا واضحا جدا ، اقتنعت بصحتها اقتناعا يحملنى على أن أقول من تلقاء نفسى : ليضلنى من استطاع ذلك ، فما هو بمستطيع أبدا أن يصيرنى لاشىء ، مادمت واعياً أنى شىء ، ولا أن يجعل مما يصح يوما أن يقال عنى إننى لم أكن موجودا قط ، مادام قد صح الآن أنى موجود ، أو أن يجعل حاصل جمع اثنين وثلاثة أكثر أو أقل من خمسة ، أو ما شاكل ذلك من الاشياء التى أرى فى وضوح استحالة وجودها على غير ما أتصورها .

٦— والحق أنى مادامت لا أرى وجها للظن بأن هناك إلهاً مضلا ، بل مادمت لم أنظر بعد فى الوجوه التى تثبت وجود إله أياً

كان ، فسبب الشك الذى لايعتمد إلا على ذلك الظن سبب واه جدا وميتافيزيقى ، إذا جاز هذا التعبير . ولكن يلزمنى ، لكى يتسنى لى أن أدرأه درءا تاما ، أن أنظر فى وجود إله . عندما تسنح الفرصة لذلك ، فإذا وجدت أن هنالك إلها فلابد أيضا من أن أنظر هل من الممكن أن يكون مضلا : فبدون معرفة هاتين الحقيقتين ، لا أرى سبيلا إلى اليقين من شىء أبدا[1] ؛ ولكى يتيسر لى سبيل النظر فى هذا ، دون إخلال بنظام التأمل الذى رسمته لنفسى — وهو أن أنتقل بالتدريج من المعانى التى أجدها أولا فى ذهنى إلى تلك التى قد أكتشفها فيه من بعد — أقول لابد هنا من أن أقسم خطرات نفسى أجناساً ، وأن أنظر فى أى من هذه الاجناس يقع الصواب والخطأ على جهة التحديد .

٧— من خواطر نفسى ما يكون أشبه بصور للاشياء ، وهذه وحدها يطابقها اسم « الفكرة » على التحديد ؛ مثال ذلك أن أتمثل إنسانا أو غولا أو السماء أو ملكا أو الله نفسه . ومنها أيضا ما يكون له صور أخرى ؛ فإنى مثلا حين أريد أو أخاف أو أثبت

(١) يشير ديكارت هنا إلى ما بينه فى كتاب « مبادىء الفلسفة » (الباب الأول، مادة ٦٣) من أن سند اليقين هو وجود الله وكونه صادقاً غير مضل . (انظر : كتابنا : « ديكارت » الطبعة الخامسة، القاهرة سنة ١٩٦٥) .

أو أننى ، إنما أتصور دائما شيئا هو كالحامل لفعل ذهنى ، ولكنى أضيف أيضا شيئا آخر بهذا الفعل إلى الفكرة التى لدىّ عن ذلك الشيء ؛ وهذا الضرب من الخواطر بعضه يسمى إرادات أو أهواء وبعضه الآخر يسمى أحكاماً .

٨ - أما « الأفكار » فإننا إذا اعتبرناها فى ذاتها وبقطع النظر عن صلتها بشيء غيرها ، لم يصح لنا أن نقول على جهة التدقيق إنها زائفة : فسواء تصورت عنزا أو غولا ، فليس تصورى لأحدهما بأقل صدقاً من تصورى للآخر[1]

ولا خوف كذلك من تطرّق الخطأ إلى الإرادة أو الأهواء : لأنى ربما اشتهيت أشياء رديئة ، بل ربما اشتهيت أشياء لم توجد قط ، لكن اشتهائى إياها أمر صحيح لا خطأ فيه .

وإذن فلم يبق إلا الأحكام وحدها ، ولا بد من أن أكون على حذر شديد من الخطأ فيها ، ولكن أهم ضروب الخطأ الذى يقع فى الأحكام وأكثرها شيوعاً إنما مصدره أنى أحكم بأن الأفكار التى فى ذهنى مشابهة ومطابقة للأشياء التى هى خارج ذهنى. فلاريب

---

(١) أى مع أن العنز حيوان له وجود عيانى ، والغول من نسيج الخيال ولا وجود له فى الخارج .

أني إذا اعتبرت الأفكار أحوالا من أحوال فكري ، دون أن أحاول ربطها بشيء خارجي ، كادت تنتفي الفرص التي تعرِّضني فيها للخطأ .

٩ــ هذه الأفكار يبدو بعضها مفطوراً في[1] ، وبعضها غريبا عني ومستمدا من الخارج[2]، والبعض الآخر وليــد صنعي واختراعي[3] . فمن حيث أن لي قوة على تصور مايسمى على

(١) يرى ديكارت أن « الأفكار الفطرية » (idées innées) — هي أحوال ذهنية موجودة في النفس قبل أي تجربة ، ووجودها يكون « بالقوة » ، فإذا عرضت مناسبة من مناسبات التجربة خرجت إلى الفعل في الوعي أو الوجدان. ومعنى كونها مفطورة أنها غريزية في النفس وليست مستفادة من الحواس، ومرجعها إلى ما فينا من قوة على الفكر . وتمتاز الأفكار الفطرية بوضوحها وبساطتها وشمولها ، كفكرة الله والنفس والامتداد والزمان وغير ذلك. وأهم حجة يستند ديكارت إليها في القول بأن بعض أحكامنا فطرية في النفس ومتقدمة على التجربة هي استحالة حصولها من الحركات الجسمية « الفردية » التي لو كان لها تأثير لما أحدثت إلا أحوالا فردية ، في حين أن هذه الأحكام شاملة « كلية » .

(٢) هي الأفكار «العارضة» أو « الحادثة » (idées adventices) أي التي يبدو لنا أنها مستمدة من الخارج : كفكرة اللون والصوت والحرارة والرائحة والطعم ؛ وهي أفكار غامضة مبهمة .

(٣) الأفكار «المصطنعة أو المخترعة» (idées factices) هي الأفكار التي نركبها من الأفكار العارضة ، كصورة حيوان نصفه فرس ونصفه إنسان وما شابه ذلك .

العموم « شيئا » أو « حقيقة » أو « فكراً » يبدو لى أنى لم أستمد هذه القوة إلا من جبلتى وفطرتى الخاصة . ولكنى إذا سمعت الآن ضجة أو رأيت الشمس ، أو أحسست الحرارة ، درجت على ما ألفت من الحكم بأن هذه الأحاسيس إنما تجىء من أشياء معينة موجودة فى الخارج ، ويبدو لى أخيراً أن عرائس البحر الفاتنات[1] والخيل ذوات الأجنحة الطائرة ، وسائر ما شاكلها من تلفيقات الخيال ، إنما هى من صنع نفسى واختراعها . ولكن قد أستطيع أيضا أن أقنع نفسى بأن هذه الأفكار جميعا من جنس تلك التى أسميها غريبة عنى وآتية من الخارج ، أو أنها جميعا مفطورة فى ، أو أنها جميعا من صنعى : فالواقع أنى لم أهتد بعد بوضوح إلى حقيقة مصدرها .

---

(١) « عرائس البحر » — باليونانية « سيرينيس » — بنات يعشن فى البحر ، كانت لهن قدرة على أن يسحرن بأغانيهن الشجية جميع من يسمعهن . وتقول الأساطير اليونانية إن « أوليس » لما اقترب مركبه من الجزيرة التى وقفت عليها عرائس البحر ، بادر بسد آذان أصحابه بالشمع ، وربط نفسه بسارى المركب ، ولبث على ذلك حتى ابتعد عن الشاطىء خوفا على نفسه وعلى صحبه من الفتنة لو سمعوا أغانى السيرينيس .

واهم ماينبغي ان اصنع فى هذا المقام ان انظر فى الافكار التى تبدو لى آتية من موضوعات خارجة عنى ، لأعرف اى الاسباب تحملنى على الاعتقاد بأنها شبيهة بتلك الموضوعات .

١٠ — أول هــــذه الأسباب أنه يبدو لى أن هذا الأمر قد استفدته من الطبيعة . وثانيها أنى أجد فى نفسى أن هذه الأفكار لا تعتمد على إرادتى : لأنها كثيراً ماتخطر لى على الرغم منى، فأنا الآن مثلا أشعر بالحرارة ، سواء أردت أو لم أرد ، ولهذا أقنع نفسى بأن هذا الشعور بالحرارة أو هذه الفكرة عن الحرارة إنما حدثت فى نفسى من شىء مغاير لى ، أى بواسطة حرارة النار التى أجلس على مقربة منها . ولست أرى أقرب إلى المعقول من أن أحكم بأن هذا الشىء الغريب عنى ، دون سواه ، يطبع شبيهه فىّ .

١١ — ولابد لى الآن أن أرى هل فى هذه الأسباب الكفاية من القوة والإقناع . إنى حين أقول إن هذا الأمر قد أستفدته من الطبيعة إنما أقصد بكلمة « الطبيعة » هذه ميلا يحملنى على تصديقه ، ولا أقصد « نوراً فطرياً » يدلنى على أن هذا حق . وهذان أسلوبان من الكلام مختلفان اختلافاً شديداً : لأنى لا قبل لى مطلقاً بأن أتشكك فى شىء مما يرشدنى النور الفطرى إلى انه حق ، كما أرشدنى من قبل إلى أنى أستطيع أن أستخلص وجودى من شكى : ذلك

أنى ليس لى من ملكة أو قوة سواه ، تجعلنى أميز الصواب من الخطأ ، وتنبئنى بأن مايرشدنى ذلك النور إلى أنه صواب ليس فى الحقيقة كذلك، وتكون عندى فى مثل منزلته من ثقتى . أما الميول التى يخيل لى أيضا أنها فطرية عندى ، فكثيراً مالاحظت حين كان لابد لى من الاختيار بين الفضائل والرذائل ، أنها كثيراً ما كانت تدفعنى إلى جانب الشر[1] ، ولهذا لا أرى داعيا إلى إتباعها فى أمر الصواب والخطأ .

أما السبب الآخر، وهو أن هذه الأفكار مستمدة من الخارج، مادامت غير معتمدة على إرادتى ، فلا أراه أكثر إقناعا : فكما أن هذه الميول التى تحدثت عنها منذ هنيهة موجودة فىّ ، دون أن تكون دائما موافقة لإرادتى ، كذلك قد يكون فىّ ملكة ما أو قوة غير معروفة لدى بعد، تستطيع أن تحدث هذه الأفكار دون معرفة من الأشياء الخارجية . والحق أنه قد لاح لى دائما حتى الآن أن هذه الأفكار تتكون فى نفسى أثناء النوم بقوة من هذا القبيل

(١) يحسن أن أنبه هنا مرة أخرى إلى أن هــذه الترجمة العربية مطابقة للأصل اللاتينى المعتمد ، أما الترجمة الفرنسية التى يحتج بها بعض الأدعياء ففيها تحريف ظاهر والتواء بين .

ويدون معونة من الموضوعات الخارجية .

وأقول أخيراً إنى وإن كنت مسلماً بأن الأفكار حادثة من تلك الموضوعات لا أجد ما يستلزم أن تكون مشابهة لها حتما ، بل على العكس قد لاحظت فى أحوال كثيرة أن هناك فرقا كثيرا بين الموضوع وفكرته : فمثلا أجد فى نفسى فكرتين عن الشمس متباينتين كل التباين ، إحداهما مصدرها الحواس ، ويجب أن تندرج تحت جنس الأفكار التى قلت آنفا إنها آتية من الخارج ، وبهذه الفكرة تظهر لى الشمس فى غاية الصغر ، وأخرى مستمدة من أدلة علم الفلك ، أى من بعض معان مفطوره فى نفسى أو من صنعى أنا على وجه ما ، وبها تظهر لى الشمس أكبر من الأرض أضعافا كثيرة . ومن المحقق أن هاتين الفكرتين عن الشمس لا يمكن أن تكونا معا مشابهتين للشمس عينها ، والعقل يدلنى على أن الفكره المستمدة من ظاهرها مباشرة هى أبعدما تكون عن مشابهتها .

١٢ — هذا كله يجعلنى أعتقد أن سبيلى حتى هذه الساعة لم يكن سبيل حكم يقينى صدر بعد تأمل . بل كان إندفاعا أعمى وأهوج ، جعلنى أعتقد بوجود أشياء خارجة عنى ومغايرة لوجودى ، تستعين

بحواسى أو بأى وسيلة أخرى ، لتبعث فىّ أفكارها وصورها ، وتطبع فى نفسى أشباهها ونظائرها .

١٣ — ولكن يعرض لى طريق آخر للبحث فيما إذا كان بعض الأشياء التى توجد لها أفكار فى نفسى له وجود فى الخارج . إذا أخذت هذه الافكار من حيث إنها أنحاء من أنحاء التفكير فحسب ، فإنى لا أرى بينها فرقا ولا تباينا ، وإنما تبدو لى كلها صادرة عنى على نمط واحد . ولكن إذا اعتبرتها صورا للاشياء بعضها يمثل شيئا وبعضها يمثل شيئا آخر ، فبديهى أنها تكون متباينة جدا ، ولا ريب أن الافكار التى تمثل لى جواهر تشتمل على شىء أكثر وتحوى فى ذاتها — إذا صح هذا القول — وجودا موضوعيا[1] أكثر (أى أنها تشارك بالتمثل فى مراتب أعلى للوجود أو الكمال) من تلك التى تمثل لى أحوالا أو أعراضا فحسب . ثم إن الفكرة التى بها أتصور إلها ، له العزة والملك ، أزليا لامتناهيا ، منزها عن التغير ، عالما بكل شىء ، قادراً على كل شىء ، خالقا لجميع الاشياء الخارجة عن ذاته ، أقول إن هذه الفكره على

---

(١) «الوجود الموضوعى» (rèalité objective) فى اصطلاح ديكارت هو مانسميه اليوم « الوجود الذهنى » ، أى الشىء من جهة أنه متصور فى الذهن .

التحقيق تملك فى ذاتها وجودا موضوعيا أكثر ، مما تملك الافكار التى تمثل لى الجواهر المتناهية .

١٤ — لقد بان لنا الآن بالنور الفطرى أنه ينبغى أن يكون فى العلة الفاعلة التامة من الوجود قدر ما فى معلولها على أقل تقدير : إذ من أين يستمد المعلول وجوده إذا لم يستمده من علته ؟ وكيف يتيسر لتلك العلة أن تمده به إن لم تكن تملكه هى فى ذاتها ؟ وينتج عن هذا أمور : أن العدم لا يمكن أن يحدث شيئا . وأيضا أن ما هو أكمل ، أى ما يحتوى فى ذاته على قدر أكثر من الوجود ، لا يمكن أن يكون تابعا ولا معتمدا على ما هو أقل منه كمالا . وهذا حق وبديهى ، لا بالقياس إلى المعلولات التى لها ذلك الوجود الذى يسميه الفلاسفة « فعليا »[1] أو « صوريا » فحسب ، بل إنه كذلك بالقياس إلى الأفكار التى يكون النظر فيها مقصورا على الوجود الذى يسمونه « موضوعيا » .

---

(١) « الوجود الفعلى » (réalité actuelle) هو الواقع بالمعنى الدقيق ، يعنى الوجود خارج الذهن أو « الوجود فى الأعيان » كما يقول المتكلمون المسلمون ، وهو ما يطلق عليه اليوم اسم « الوجود الموضوعى » .

فمثلا الحجر الذى لم يوجد بعد لا يمكن أن يبدأ الآن فى الوجود إذا لم يكن أحدثه شىء يملك فى ذاته ، إما على جهة الصورة أو على جهة الشرف ، كل ما يدخل فى تركيب الحجر (أى أنه ينبغى أن يملك عين الأشياء الموجودة فى الحجر أو أشياء أخرى أرفع منها)[1]

---

(١) يفرق ديكارت بين الوجود « الموضوعى » (objective) والوجود « الصورى » (formelle) والوجود « الأشرف » (éminente) :

فالوجود الموضوعى عنده هو الوجود كموضوع للفكر وفى الفكر، وبعبارة أخرى هو الوجود الذهنى ، وهو كما ترى مخالف لما نفهمه اليوم من لفظ «الموضوعى» (objectif). وفى ذلك يقول ديكارت : « أقصد بالوجود الموضوعى لفكرة ما ، كيان الشىء أو وجوده ممثلا بهذه الفكرة ، من حيث أن هذا الوجود فى الفكرة ... ذلك لأن كل ما نتصوره موجوداً فى موضوعات الأفكار، كل ذلك هو فى الأفكار نفسها على جهة الموضوع أو عن طريق التمثل» (ديكارت: «الاعتراضات والردود» ضمن «مؤلفات ديكارت» طبع كوزان م ١ ص٤٤٧).

أما الوجود الصورى أو وجود الشىء « على جهة الصورة » (formellement) فهو وجوده فى ذاته، خارج كل فكرة: ولذلك يصح لديكارت أن يقول إن المكان موجود «على جهة الصورة» فى الأجسام، لأن المكان هو الصفة الجوهرية للمادة، ولكنه موجود « على جهة الموضوع» فى فكر عالم الهندسة .

أما وجود الشىء «على جهة الشرف» (éminemment) فهو عباره عن امتلاكه كل الواقع أو كل الكمال الذى فى الوجود الصورى وزيادة عليه . وبهذا المعنى يقال إن العالم موجود فى الله « على جهة الشرف » ، لأن كل ما هو فى العالم من وجود يصدر عن الله، ولكن العالم ليس فى الله على جهة الصورة ، لأن العالم ناقص والله كامل . وفيما يلى نص تعريف ديكارت : «يقال على الأشياء إنها=

والحرارة أيضا لا يمكن أن تتولد فى شىء كان خالياً منها من قبل إلا بعلة تكون من طراز (من رتبة أو من جنس) هو على الأقل معادل للحرارة فى الكمال ، وقس على ذلك سائر الأشياء الأخرى[1].

ولكن يضاف إلى هذا أن فكرة الحرارة أو فكرة الحجر لا يمكن أن تكون فى نفسى إذا لم تكن قد وضعتها فيها علة ما تحوى فى ذاتها قدراً من الوجود يعادل على الأقل ما أتصوره منه فى الحرارة أو الحجر ، فمع أن تلك العلة لا تنقل إلى فكرتى شيئا من وجودها الفعلى أو الصورى ، فلا ينبغى أن نتوهم من أجل هذا أن وجود تلك العلة أقل بالضرورة ، بل يجب أن نذكر أن كل فكرة لما كانت عملا من أعمال الذهن ، فطبيعتها

موجودة على جهة الصورة فى موضوعات الأفكار حين تكون فى تلك الموضوعات من حيث الصورة والطبيعة . ويقال عليها إنها موجودة فيها على جهة الشرف ، حين لا تكون موجوده فيها حقيقة ، بل تكون أشياء أعلى وأكثر تفوقاً وامتيازاً» («الاعتراضات والردود» ضمن «مؤلفات ديكارت» طبع كوزان ، م ١ ص ٤٤٨) .

(١) هذا تدليل على ضرورة العله لكل حادث ، وفيما يلى تدليل على هذه الضرورة بالنسبة لفكرة ما يمكن حدوثه فى المستقبل : لا بد من علة تفسر الفكرة نفسها .

لا تتطلب من ذاتها أى وجود صورى سوى الوجود الذى تتلقاه وتستفيده من الفكر أو من الذهن[١]، فما هى إلا حال من أحواله ، أى نمط أو نحو من أنحاء التفكير . ولكن لكى تحتوى فكرة على وجود موضوعى معين دون غيره ،[٢] لا بد بلا ريب أن تكتسبه من علة يلتقى فيها على الأقل قدرمن الوجود الصورى يعدل ماتحتوى عليه تلك الفكرة من الوجود الموضوعى لأننا إذا افترضنا أن شيئا يوجد فى فكرة دون أن يوجد فى علتها، وجب حينئذ أن تكون قد استفادته من العدم . ولكن مهما يكن من نقص فى هذا النمط من الوجود الذى به يكون للشىء على جهة الموضوع (أو بالتمثل) فى الفهم بواسطة فكرته ، فمن المحقق أننا لانستطيع مع ذلك أن نقول إن ذلك النمط من الوجود ليس شيئاً ، ولا نستطيع من باب أولى أن نقول إن تلك الفكرة مستمدة من العدم .

(١) أى من حيث إن الفكرة فعل ذهنى، فالذهن كاف لتفسيرها ولا حاجة الى تدخل الموضوع الذى تمثله الفكرة لى .

(٢) أى من حيث إنها تمثل هذا الموصوع دون سواه . وإذن فلا بد أن موضوعاً ما يفسر هذا التعيين ، ولما كان هذا الموضوع موجوداً على جهة الصورة فيكون المطلوب أن نفسر فى التعين وجوداً موضوعيا فقط .

١٥ - ولا ينبغي كذلك أن نتوهم أنه مادام الوجود الذي ألحظه في أفكاري وجودا موضوعياً فحسب ، فليس من الضروري أن يكون هذا الوجود نفسه على جهة الصورة أو بالفعل في علل هذه الأفكار ، بل يكفي أن يوجد أيضاً على جهة الموضوع في تلك العلل : فكما أن هذا النمط من الوجود على جهة الموضوع يخص الأفكار من حيث طبيعتها الذاتية ، كذلك نمط الوجود الصوري يخص علل تلك الأفكار (أي عللها الأولى والرئيسية على الأقل) من حيث طبيعتها الذاتية[1].

ومع أن من الممكن أن فكرة قد تولد فكرة أخرى ، فإن ذلك لا يمكن أن يمضي إلى غير نهاية ، بل لابد آخر الأمر أن نصل إلى فكرة أولى تكون علتها أشبه بنموذج أو بأصل يتضمن على جهة الصورة أو في الواقع كل الوجود أو الكمال الموجود فقط على جهة الموضوع (أو بالتمثل) في تلك الأفكار . فالنور الفطري يرشدني إلى أن أعرف معرفة بديهية أن الأفكار في نفسي أشبه بلوحات أو صور ، يمكن أن تقصر عن محاكاة كمال

(١) الأفكار — وهي موضوعية بماهيتها — تتطلب في موضوعاتها التي هي موجودات ، وجود ما تمثله هذه الأفكار .

الأشياء التي أخذت عنها . ولكن لا يمكن أبداً أن تحوى شيئاً أعظم وأكمل منها

١٦ـ وكلما أمعنت النظر وأطلت الفكر فى هذه الامور تجلت لى صحتها بمزيد من الوضوح والتميز . ولكن ماذا أستخلص آخر الأمر من هذا كله ؟ أستخلص الامور التالية :

أنه إذا بلغ الوجود أو الكمال الموضوعى لفكرة من أفكارى درجة تجعلنى أعرف فى وضوح أن هذا الوجود أو الكمال ليس فىّ على جهة الصورة أو على جهة الشرف ، وبالتالى أننى لا أستطيع أنا نفسى أن أكون علته . لزم عن ذلك ضرورة ألا أكون أنا وحدى فى العالم ، بل أن يكون هنالك موجود آخر هو علة هذه الفكرة . أما إذا لم توجد فى نفسى فكرة كهذه ، حينئذ لم يكن لدى أى دليل كاف لإقناعى بوجود شيء آخر سواى ، فإنى قد عنيت بالبحث عن هذه الأدلة كلها فما استطعت حتى هذه الساعة أن أهتدى إلى دليل آخر .

١٧ ــ ولكنّ من أفكارى ـ إلى جانب تلك التى تمثلنى لنفسى وليس يمكن أن يكون فيها هنا أدنى صعوبة ــ فكرة تمثل لى

إلهاً[١] ، وأفكاراً أخرى تمثل الأشياء الجسمية والجماد ، وأخرى عن الملائكة ، وأخرى عن الحيوانات ، أخرى تمثل لى أناساً من أشباهى

أما أفكارى التى تمثل أناساً غيرى أو حيوانات أو ملائكة فإنى أتصور بسهولة أنها يمكن أن تتكون من المزج بين الأفكار الأخرى التى تكون لدى عن نفسى وعن الأشياء الجسمية وعن الله ، حتى ولو لم يكن سواى فى العالم من أناس ولا حيوانات ولا ملائكة .

١٨ — وأما الأفكار عن الأشياء الجسمية فلست أتبين فيها شيئاً بلغ من عظمته وتفوقه بحيث لاأبدو أنا قادراً على أن أحدثه لأنى لو أوغلت فى نظرها والفحص عنها على نحو ما فحصت أمس عن فكرة الشمع ، لوجدت أنه لايوجد فيها إلاّ قدر قليل جداً أتصوره فى وضوح وتميز ، أعنى العظم أو الامتداد من حيث الطول أو العرض أو العمق ، والشكل الناتج من نهاية هذا الامتداد ، والوضع الذى تأخذه الأجسام بعضها من بعض على اختلاف أشكالها ، والحركة أو تغير هذا الوضع ، ويمكن أن يضاف إليها الجوهر

(١) هنا يبسط ديكارت الأدلة على وجود الله التى أوردها فى « المقال فى المنهج » . الدليل الأول : استخلاص وجوده من الفكرة التى تكون لنا عنه .

والمدة والعــــدد . أما الأشياء الأخرى ، كالصور والألوان والاصوات والروائح والطعوم والحرارة والبرودة والصفات الأخرى التى تقع تحت اللمس ، فتكون فى فكرى على جانب كبير من الغموض والإبهام ، بحيث أنى لا أدرى إذا كانت صحيحة أو زائفة ، أى أنى أجهل هل الأفكار التى أتصورها عن هذه الصفات تمثل لى أشياء موجودة فى الواقع ، أو أنها تمثل لى أموراً وهمية ليس لها فى الواقع وجود . فمع أنى قد لاحظت فيما تقدم أن الأحكام وحدها هى التى يمكن أن يقع فيها الزيف الصورى أو الخطأ بمعناه الدقيق[1] ، إلا أنه يمكن أن يقع فى الأفكار ضرب من الخطأ المادى ، وذلك حين تمثل ماليس بشىء كأنه شىء .

فمثلا الأفكار التى لدىّ عن البرودة والحرارة قد بلغ من بعدها عن الوضوح والتميز أنى لا أستطيع بواسطتها أن أقول هل البرودة إنما هى حرمان من الحرارة أو الحرارة هى حرمان من البرودة ، وهل هما صفتان واقعيتان أو هما غير ذلك . ولما كانت الأفكار

---

(١) هكذا فى الأصل اللاتينى ، ولكن فى الترجمة الفرنسية التواء ، فنص عبارتها ، la vraie et fomrelle faussetè وترجمتها الحرفية : « الزيف الصحيح والصورى » .

شبيهة بصور (أو نسخ الأشياء) ، فليس يمكن أن توجد فكرة إلا وهي تبدو لنا ممثلة لشيء ما . وإذا صح أن نقول إن البرودة ليست شيئاً سوى انعدام الحرارة كانت تسميتنا للفكرة التي تمثلها لي كأنها شيء واقعي وإيجابي بالفكرة « الزائفة » تسمية غير مجانبة للصواب ؛ وذلك شأن الأفكار الأخرى . ولكن الحق أن نقول إنه ليس من الضروري أن أنسب إليها مبدعاً سواي ، لأنها إذا كانت خاطئة ، أي تمثل أشياء لا وجود لها ، فالنور الفطري يرشدني إلى أنها صادرة من العدم، أي أنها ليست فيّ إلا لأن طبيعتي بنقصها شيء ولأنها ليست تامة الكمال ، وإذ كانت صحيحة ، فما دامت تعرض عليّ قليلا جداً من الوجود بحيث لا أستطيع أن أميز بين الشيء الممثل واللاوجود ، فلست أرى لم لا أكون أنا مبدعها .

١٩ — أما الأفكار الواضحة المتميزة التي لديّ عن الأشياء الجسمية ، فمنها ما يبدو لي أني استطعت أن أستمده من الفكرة التي لديّ عن نفسي ، كالأفكار التي لدي عن الجوهر والمدة والعدد وما شابهها ، لأني حين أفكر ان الحجر جوهر أو شيء قادر من ذاته على الوجود ، وأني أنا أيضاً جوهر ، فمع أني أتصور جيداً أني شيء مفكر لا ممتد وأن الحجر شيء ممتد لا مفكر ، وأنه لذلك يوجد فرق كبير بين التصورين ، إلا أنهما يبدوان متفقين في أن

كليهما يمثل جوهراً ، وكذلك حين أفكر أني موجود الآن ، وحين أتذكر أيضاً أني كنت موجوداً فيما مضى ، وأنه تسنح لي خواطر[1] كثيرة مختلفة أتبين عددها ، عندئذ أكتسب من ذاتي فكرتين عن المدة والعدد ، وأستطيع فيما بعد أن أنقلهما إلى كل ما أريد من أشياء . أما الصفات الأخرى التي منها تتألف الأفكار عن الأشياء الجسمية — أعني الامتداد والشكل والوضع والحركة — فالحقيقة أنها ليست فيّ على جهة الصورة مادمت لست إلا شيئا يفكر ، ولكن بما أنها ليست إلا أحوالا من أحوال الجوهر ، وبما أني نفسي جوهر فيبدو أنها يمكن أن تكون منطوية فيّ على جهة الشرف .

٢٠ — وإذن فلا يبقى إلا فكرة الله وحدها ؛ وينبغي أن ننظر هل فيها شيء لم يمكن صدوره عني أنا نفسي .

أقصد بلفظ الله جوهرا لامتناهياً ، أزلياً ، منزهاً عن التغير ، قائماً بذاته ، محيطاً بكل شيء ، قادرا على كل شيء ، قد خلقني أنا وجميع الأشياء الموجودة إن صح أن هنالك أشياء موجودة وهذه الصفات الحسنى قد بلغت من

---

(١) جمع « خاطر » أي هاجس أو سانح ، وهو في الأصل اللاتيني (cogitationes) وفي الترجمة الفرنسية (pensées) .

الجلال والشرف حدا يجعلني كلما أمعنت النظر فيها ، قل ميلي إلى الاعتقاد بأن الفكرة التي لدي عنها يمكن أن أكون أنا وحدي مصدرها . فلابد إذن أن نستخلص من كل ماقلته من قبل أن الله موجود؛ لأنه وإن كانت فكرةالجوهر موجودة في نفسيمن حيث أني جوهر ، إلا أن فكرة جوهر لامتناه ماكانت لتوجد لدي أنا الموجود المتناهي إذا لم يكن قد أودعها في نفسي جوهر لامتناه حقاً .

٢١ — ولا ينبغي أنأتوهم أني لا أتصور اللامتناهي بفكرة حقيقية بل بمجرد السلب لما هو متناه[١] ، على نحوما أفهمالسكون والظلمة بسلب الحركة والضوء : ذلك أني على العكس أرى بجلاء أن في الجوهر اللامتناهي من الوجود الواقعي أكثر مما في الجوهر المتناهي ، وبناء على ذلك أجد على نحو ما أن فكرة اللامتناهي سابقه لدي على فكرة المتناهي. أي أن إدراك الله سابق على إدراك نفسي : إذ أني لي أن أعرف أني أشك وأرغب ، أي أن شيئاً ينقصني، وأنني لست كاملا تمام الكمال ، إذا لميكن لدي أيفكرة عنوجود أكمل من وجودي، عرفتبالقياس إليه ما في طبيعتي من عيوب ؟

(١) كما يزعم أنصار الفلسفة التجريبية الذين يقولون إن هذه الفكرة مستمدة من أشياء متناهية وإنما زالت عنها حدودها .

٢٢ — ولا يصح أن يقال إن هذه الفكرة عن الله قد تكون زائفة زيفا ماديا ، وإنى أستطيع تبعاً لذلك أن أستمدها من العدم أى انها يمكن أن تكون فىّ لان فىّ عيباً كما قلت فيما سبق عن فكرتى الحرارة والبرودة وما شابههما ، بل العكس هو الصحيح : فمن حيث إن هذه الفكرة واضحة جدا ومتميزة جدا وتتضمن فى ذاتها من الوجود الموضوعى أكثر من أى فكرة أخرى ، فليس يوجد أصـــدق أو أحق منها ولا أقل منها تعرضاً لشبهة الزيف والبطلان .

٢٣ — أقول إن هذة الفكرة عن موجود مطلق الكمال لامتناه فكرة صحيحة جداً : فإننا وإن أمكننا أن نتخيل أن مثل هذا الموجود غير موجود فليس يمكن أن نتخيل أن فكرته لا تمثل لى شيئاً حقيقياً ، كما قلت عن فكرة البرودة . ثم هى فكرة واضحة جداً ومتميزة جداً : إذ أن كل ما أتصوره بوضوح وتميز عما هو حقيقى وصحيح ويتضمن فى ذاته كمالا ، إنما يدخل بتمامه فى هذه الفكرة . ولاجرم أن هذا حق : حتى مع افتراض انى لا أحيط باللامتناهى ، وأن فكرة الله تنطوى على كثرة لا تحصى من الأفكار لا أستطيع أن أحيط بها . بل قد لا يتيسر لى بلوغها بالفكر أبدا : فإن من شأن اللامتناهى أن يعجز المتناهى عن الإحاطة به . ويكفى

أن أفهم ذلك جيدا ، وأن أحكم بأن جميع الأشياء التى أتصورها بوضوح وأعرف أن فيها شيئاً من الكمال ، وربما أيضاً صفات أخرى كثيرة اجهلها ، هى فى الله على جهة الصورة أو على جهة الشرف ـ يكفى هذا لكى تكون الفكرة التى لدىّ عن الله أصح ما بذهنى من أفكار وأكثرها وضوحاً وتميزا [1].

٢٤ — ولكن ربما كنت أنا شيئاً أكثر مما يخيل لى، وربما كانت كل صفات الكمال التى أنسبها إلى ذات الله موجودة فى بالقوة على وجه ما ، وإن لم تتحقق بعد ولم تخرج إلى حيز الفعل . فالحق أنى تبينت من قبل أن معرفتى تتدرج فى الزيادة والتكمل، ولست أرى شيئا يحول دون ازديادها على التدريج إلى غير نهاية ، ولا سبباً يمنع ، متى بلغت هذا القدر من الزيادة والتكمل ، أن اكتسب بواسطتها جميع الكمالات الأخرى التى لذات الله ؛ ولست أرى أخيراً لم تكون قدرتى على اكتساب هذه الكمالات — إذا كانت هذه القدرة موجودة فىّ حقاً — غير كافية لاستحداث أفكار عنها (أى عن هذه الكمالات) . غير أنى متى دققت النظر فى الأمر

---

(١) انظر . « مؤلفات ديكارت » ، « اعتراضات وردود » ، طبع كوزان م ١ ص ٣٨٦ .

تبينت أن ذلك لا يمكن أن يكون لأسباب عدة : أولا لأنه وإن صح أن معرفتي ترقى كل يوم فى مراتب الكمال ، وأن فى طبيعتى أشياء كثيرة بالقوة ولم تتحقق فيها بعد بالفعل ، فجميع هذه الميزات لا تمت بسبب ولا تقترب إطلاقاً من الفكرة التى لدى عن الله ، الذى ليس شىء فيه بالقوة فحسب بل كل شىء فيه بالفعل ، بل أليس مما يدل على نقص معرفتى دلالة يقينية جداً ولا يتطرق إليها الخطأ أنها تنمو وتزداد بالتدريج ؟ أضف إلى هذا أنه مهما يكن من ازدياد معرفتى فإنى لا أنفك عن الاعتقاد بأنها لا يمكن أن تكون لامتناهية بالفعل لأنها لن تبلغ قط درجة عالية من الكمال تحول دون اكتساب المزيد من النمو ، ولكنى أتصور الله لامتناهيا بالفعل ، بحيث يمتنع إضافة شىء إلى كماله المطلق . وأخيراً أدرك جيداً أن الوجود الموضوعى[١] لفكرة ما لا يمكن أن يحدث عن كائن هو موجود بالقوة فحسب — فهذا على التحقيق ليس بشىء — بل عن موجود صورى أو فعلى[٢] .

٢٥ — ومن المحقق أنى لا أرى فى كل ما قلته الآن شيئاً ليس

(١) أى الوجود الذهنى كما فسرناه فيما تقدم ص ١٤٤ — ١٤٥ .
(٢) سبق بيانه فى ص ١٤٤ — ١٤٥ .

من الميسور جدا على من يريدون أن يمعنوا النظر فيه أن يعرفوه بالنور الفطري . ولكني متى أرخيت عنان انتباهي ووجدت ذهني وكأنما ألقت عليه صور الأشياء الحسية غشاوة ، عندئذ لم يسهل عليّ تذكر السبب الذي يقتضي أن تكون الفكرة التي لدي عن وجود أكمل من وجودي قد وضعها فيّ موجود هو أكمل مني في الواقع . لذلك أريد هنا أن أتجاوز عن هذا الأمر لأنظر هل في استطاعتي ، أنا المالك لهذه الفكرة عن الله ، أن أكون موجوداً إذا لم يكن هنالك إله[1] .

٢٦ — وإني أتساءل إذن ممن استفدت وجودي ؟ قد أكون استفدته من نفسي أو من أبوي أو من علل أخرى أقل من الله كمالا فليس يمكن أن نتصور شيئاً أكمل منه بل ولا كفؤا له .

لكني لو كنت مستقلا عن كل شيء سواي ، وكنت أنا نفسي خالق وجودي ، لما كنت أشك في شيء أو أشتهي شيئاً ، ولما كنت بالإجمال مفتقرا إلى أي كمال ، لأني كنت أمنح نفسي كل كمال يخطر ببالي ، وأكون حينئذ إلهاً .

(١) هذا هو الدليل الثاني من نقصي وإن تكن فكرة الله موجودة في نفسي .

ولا ينبغي أن يقع في وهمي أن الأشياء التي تنقصني ربما تكون أصعب منالا مما أنا مالك الآن ، بل على العكس ، من البين جدا أن خروجي من العدم ، أنا الشيء أو الجوهر المفكر ، كان أصعب تحققا من اكتسابي علوماً ومعارف عن أمور كثيرة أجهلها ، وما هي إلا أعراض لذلك الجوهر المفكر . ولا ريب اني لو كنت منحت نفسي هذا المزيد من الكمال الذي أتحدث عنه الآن — أي لو كنت أنا نفسي خالق وجودي — لما كنت على الأقل اضن على نفسي بشيء من الأشياء التي هي أيسر منالا (ككثير من فروع المعرفة التي اجد طبيعتي محرومة منها ، بل لما كنت أضن على نفسي بصفة من الصفات المنطوية في الفكرة التي تقوم في ذهني عن الله ، لأنه ليس منها ما يبدو لي أصعب خلقاً او اكتساباً[١] ؛ ولو ان صفة منها كانت أصعب اكتسابا لكانت بلا ريب تبدو لي كذلك « على فرض أني أنا نفسي كنت مصدر الأشياء الأخرى التي أملكها » لأني حينئذ كنت أتبين في هذا ما يحدّ من قدرتي.

٢٧ — على أنه لو جاز لي أن أفترض أنني ربما كنت موجوداً دائماً كما أنا موجود الآن ، فلن أتحاشى بذلك قوة هذا الإستدلال ، ويتحتم على أن أعرف ضرورة كون الله خالق وجودي : لأن زمان

(١) انظر : « حديث مع بورمان » — طبع أ — ت، م ٥ ص ١٥٤ .

حياتى كله يمكن أن ينقسم أجزاء لانهاية لها ، كل واحد منها لا يعتمد بأى حال على الأجزاء الأخرى ؛ ويترتب على ذلك كله أنه لا يلزم من أنى كنت موجوداً فى الزمان الماضى القريب أن أكون موجوداً الآن ، ما لم توجد فى هذه اللحظة علة توجدنى أو « تخلقنى مرة ثانية » إن صح هذا القول ، أى تحفظ علىّ وجودى[1] والواقع أن من الأمور الواضحة البيّنة للغاية عند كل من يمعنون النظر فى طبيعة الزمان ، أن حفظ جوهر ما ، فى كل لحظة من لحظات مدته ، يحتاج إلى عين القدرة وإلى عين الفعل اللازمين لإحداثه أو لخلقه من جديد إذا لم يكن بعد موجودا : فإن النور الفطرى يدلنا بوضوح على أن الحفظ والخلق لا يختلفان إلا من حيث طريقتنا فى التفكير لا فى واقع الأمور . وإذن فكل ما يطلب هنا أن أسائل نفسى وأن أروّى فكرى لأرى هل فىّ قوة أو ملكة ما ، بواسطتها أستطيع أنا الموجود الآن أن أجعل نفسى موجوداً كذلك فى اللحظة التالية فمن حيث إنى لست إلا شيئاً يفكر ، أو على الأقل من حيث إن ما أنا الآن بسبيله إنما هو هذا الجزء من نفسى ، لو أن مثل هذه القوة[2] كانت قائمة فى نفسى للزم بلا شك أن يخطر هذا الأمر ببالى

(١) فكره حفظ الوجود معتبرة خلقاً مستمراً .

(٢) أى القدرة على البقاء أو على منح نفسى الوجود فى كل لحظة من لحظات الزمان .

وأن تقع معرفته فى وجدانى[١] ولكنى لا أشعر فى نفسى بأى قوة من هذا القبيل ، فيتضح من هذا أنى معتمد فى وجودى على موجود مختلف عنى .

٢٨ — ولكن لعل ذلك الموجود الذى عليه اعتمادى ليس هو الله، ولعل الآن قد استفدت وجودى من أبوى أو من علل أخرى أقل كمالا من الله .

هيهات أن يكون ذلك . فقد سبق أن قلت إن من الأمور البديهية جدا أنه لابد على الأقل أن يكون فى العلة من الحقيقة قدر ما فى معلولها . وإذا صح هذا فمن حيث إنى شىء يفكر وفى نفسى فكرة عن الله ، كائنة ما كانت علة وجودى ، فلابد من التسليم بأن هــــذه العلة هى أيضاً شىء يفكر ؛ وأنها مالكة لفكرة جميع الكمالات التى أنسبها إلى الله . ثم يصح أن نبحث من جديد عن أصل هذه العلة ووجودها، وهل هما من ذاتها او من علة أخرى ؛ لأنه لو كان وجودها من ذاتها للزم مما قدمت أن تكون هذه العلة

(١) لأنه لو كانت لى هذه القوة لكنت أعرفها قطعاً ، لأنه لو كانت هذه القدرة فى نفسى دون علم منى ، لما كنت جزءاً من هذه الذات الواعية لذاتها والتى كنا بسبيلها حتى الآن ، ولكانت القدرة بالقياس إلى الذات شيئاً غريباً عنها .

هى الله ، لأنها لما كانت مالكة لصفة الوجود من ذاتها فلابد أن يكون لها كذلك القدرة على تملك بالفعل كل كمال تخطر لها فكرته وبعبارة أخرى لابد أن تملك جميع صفات الكمال التى أتصورها فى الله ، أما إذا كان وجودها عن علة أخرى غير ذاتها فلنا أن نتساءل من جديد وللسبب عينه عن هذه العلة الثانية : هل وجودها من ذاتها أو من غيرها ، ونتدرج حتى نصل أخيرا إلى علة قصوى ستكون هى الله . وجلى جدا أنه لايصح فى هذا المقام ان نذهب فى تدرج العلل إلى غير نهاية ، فإننا لسنا هنا بصدد العلة التى أوجدتنى من قبل بل بصدد العلة التى تحفظ على وجودى الآن(١) .

٢٩ — ولا يسوغ لنا كذلك أن نتوهم عللا كثيرة تعاونت على إيجادى ، وأنى تلقيت من إحداها فكرتى عن إحدى صفات الكمال التى انسبها إلى الله وتلقيت من الأخرى فكرتى عن كمال آخر ، بمعنى أن جميع هذه الكمالات توجد حقيقة فى جهة ما فى الكون ولكنها لاتوجد ملتئمة فى موجود واحد هو الله . فالأمر على العكس من هذا ، إذ أن ما لصفات الله كلها من الوحدة أو البساطة أو امتناع المفارقة هى أحد الكمالات العظمى التى أتصورها موجودة فيه ، ومن المحقق

---

(١) تدرج العلل الى غير نهاية مقبول فى المعلومات التى يقع تتابعها فى الزمان ، ولكنه لا يمكن فى سلسلة آنية تحمل اللامتناهى متحققاً بالفعل .

أن فكرة هذه الوحدة التي لجميع كمالات الله. يستحيل أن تكون قد أودعتها في ذهني علة لم أتلق منها أيضاً أفكاري عن جميع الكمالات الأخرى ، فما من قوة تمكنني أن أحيط بها كلها في وحدة ملتئمة لاتنفصل ، دون أن تعطيني في الوقت نفسه معرفة بماهيتها وبوجودها على نحو معين .

٣٠ — وأقول أخيرا إنه فيما يتصل بأبويّ اللذين يبدو إني قد ولدت منهما ، مع أن كل ما اعتقدته عنهما حق ، فإنه لايلزم عن ذلك أنهما العلة في حفظ وجودي بل ولا في خلق أو إيجادي باعتباري شيئاً مفكرا، إذ لاعلاقة بين الفعل الجسماني الذي اعتدت أن أعتقد أنهما قد أعقباني به وبين إيجاد جوهر كهذا وقصارى ما ساهم به والداي في ميلادي أنهما وضعاً بعض الإستعدادات في تلك المادة التي حكمتُ حتى الآن بأني محصور فيها ، أنا أعني ذهني الذي آخذه الآن وحده على أنه هو نفسي . وإذن فليس يوجد بشأنهما أي صعوبة، ولكن لابد من أن نستلخص من كوني موجودا ومن كوني مالكا لفكرة موجود مطلق الكمال أي لفكرة الله ، أن وجود الله قد تم إثباته بدليل هو غاية في البداهة والوضوح .

٣١ — بقي عليّ أن أنظر على أي وجه اكتسبتُ هذه الفكرة

عن الله : لأنى لم أستمدها من الحواس ، ولم تعرض لى أبداً على غير ما أتوقع ، كما هو المألوف فى أفكار الأشياء المحسوسة عندما تعرض هذه الأشياء أو تظهر أمام الأعضاء الخارجية للحواس ، ثم إنها ليست كذلك من اختراع ذهنى أو صنع وهمى ، لأنه ليس فى مقدورى أن أنقص منها أو أزيد عليها شيئاً . وإذن فلا يبقى ما يقال بعد ذلك إلا أن هذه الفكرة ولدت ووجدت معى منذ خلقت كما ولدت الفكرة التى لدىّ عن نفسى .

والحق أنه لا ينبغى أن نعجب من أن الله حين خلقنى غرس فى هذه الفكرة لكى تكون علامة للصانع مطبوعة على صنعته . وليس من الضرورى كذلك أن تكون هذه العلامة شيئاً مختلفاً عن هذه الصنعة نفسها . ولكن بمجرد اعتبار أن الله خلقنى يرجح عندى الإعتقاد بأنه قد جعلنى من بعض الوجوه على صورته وعلى مثاله ، وأنى أتصور هذه المشابهة المتضمنة لفكرة الله بين الملكة التى أتصور بها نفسى ، أى أنى حين أجعل نفسى موضوع تفكيرى ، لا أتبين قط أنى شىء ناقص ، غير تام ، ومعتمد على غيرى ، ودائم النزوع والاشتياق إلى شىء أحسن وأعظم منى ، بل أعرف أيضاً فى الوقت نفسه أن الذى اعتمد عليه يملك فى ذاته كل هذه الأشياء العظيمة التى اشتاق إليها والتى أجد فى نفسى أفكارا عنها ، وأنه

يملكها لا على نحو غير معين أو بالقوة فحسب ، بل يتمتع بها فى الواقع وبالفعل وإلى غير نهاية ، ومن ثم أعرف أنه هو الله[١] .

٣٢ — وكل قوة التدليل الذى استخدمته هنا لإثبات وجود الله تقوم على التسليم بأن طبيعتى لا يمكن أن تكون ماهى، ويكون فى نفسى فكرة إله ، مالم يكن الله موجودا حقا — أقصد هذا الإله عينه الذى فكرته موجودة فى ذهنى ، أى الموجود الحائز لجميع هذه الكمالات السنية التى قد تخطر لأذهاننا عنها فكرة ضئيلة ولكن دون أن تستطيع الإحاطة بها ، هذا الإله المنزه عن كل عيب المبرأ من شوائب النقص . ويتبين من هذا بياناً كافياً أنه تعالى لا يمكن أن يكون مخادعاً، لأن النور الفطرى يرشدنا إلى أن المخادعة إنما تصدر بالضرورة عن نقص أو عيب[٢] .

٣٣ — ولكن قبل أن أفحص عن هذا بمزيد من العناية ، وقبل أن أنتقل إلى النظر فى الحقائق الأخرى التى يمكن التقاطها منه يبدو لى من الملائم جدا فى هذا المقام أن أقف هنيهة وجيزة لكى أعاين هذا الإله ذا الكمال المطلق ، ولكى أنعم النظر فى صفاته

(١) هنا يصيب ديكارت هدفه الذى كان يرمى إليه منذ بداية هذا التامل .
(٢) فى هذه الخلاصة تحرير للحجة كلها .

البديعة ، ولكى أتأمل بهاء نوره الذى لامثيل له ، ولكى أتعشقه وأتعبد له ، على الأقل بقدر ما فى وسعى وما تسمح به قوة ذهنى الذى كأنما يرتد من هذا التطلع مبهورا . فكما أن الإيمان يعلمنا ان الغبطة العظمى فى الحياة الأخرى إنما تنال بهذه المعاينة للجلالة الإلهية ، كذلك تعلمنا التجربة ولا تزال بأن تأملا كهذا ، وإن يكن بعيدا كل البعد عن الكمال ، يتيح لنا أن نظفر من الرضا بأكبر قسط نستطيع أن ننعم به فى هذه الحياة .

التأمل الرابع

فى الصواب والخطأ

تقديم

(للمترجم)

يحلو لديكارت فى بداية هذا التأمل أن يذكرنا بأن المبدأ الأساسى فى فلسفته والذى حاول أن يثبته فى تأملاته السابقة، هو التمييز بين ماهو «جسمانى» وماهو «روحانى»، بين ماهو ذهنى أو متعقل محض. وماهو مادى أو محسوس. فمتى تم للفيلسوف أن يقيم «المتعقل المحض» أخذ يحاول أن يفسر إمكان وقوع الذهن فى الخطأ: ولهذا ينبغى الفحص عن العلاقات بين الله المعصوم من الخطأ، والإنسان غير المعصوم، أعنى بين اللامتناهى والمتناهى، بين الكامل والناقص، وبين من لا يخطىء ولا يأثم، ومن يخطىء ويأثم. وخليق بالذكر هنا أن نلاحظ أن هذا التأمل يعرض علينا شيئاً من مذهب الأخلاق عند ديكارت، حين ينظر فى مشكلة الشر والأصل فى وقوعه، وهو نقص المخلوق وتعرضه للخطيئة، وسبيل الإنسان إلى أن يرقى إلى معرفة الحق والخير.

الله صادق وليس هو علة لخطئى : فما منشأ خطئى ؟ :

أعلم أنى موجود ، ويبدو لى منذ الآن أنى اكتشفت طريقاً يمكن أن يوصلنى إلى معرفة جميع الأشياء الأخرى .

إذا كان الله موجوداً فمحال أن يضلنى : لأنه إذا كانت « المقدرة » على الإضلال آية من آيات البراعة والقوة ، فإن « إرادة » الإضلال تدل على الضعف أو الخبث . ويترتب على هذا أن مامنحنى الله من ملكة الحكم على الأمور يجب أن يكون من شأنها ألا أخطىء أبداً إذا استعملتها كما ينبغى . لكنى أعرف بالتجربة أنى عرضة للخطأ ، فما علة ذلك الخطأ ؟

الخطأ سلب ، وهو ناشىء من النقص الذى فىّ :

لكأنى وسط بين الله والعدم : من حيث أن خالقى هو الموجود الأعلى فلا شىء يقع فى يمكن أن يسوقنى إلى الخطأ . ولكن إذا نظرت إلى نفسى باعتبار أنى مشارك فى اللاوجود ، أى باعتبار أنه ينقصنى أشياء كثيرة ، وجدتنى عرضة لعيوب لا تحصى ، وهذا علة الخطأ فيما يبدو : فليس الخطأ شيئا واقعياً إيجابياً معتمدا على الله ، بل هو « سلب » وعيب . من أجل هذا لم يكن غلطى محتاجاً

إلى ملكة يمنحنى الله إياها لهذا الغرض خاصة ؛ ولكن قد أقع فى الغلط بسبب أن ذهنى ليس ذهناً لامتناهياً .

الخطأ حرمان وله علة إيجابية . فما هى ؟

لكن هذا التفسير غير مقنع : ذلك أن الخطأ ليس سلباً بحتاً بل هو « حرمان » أى نقص إيجابى ، وليس هو نقصاناً فى المعرفة وإنما هو عيب فى الحكم . وهو من أجل ذلك يتطلب علة إيجابية غير العدم . أفيلزم إذن أن نعتقد أن الله قد وضع فىّ ملكة محدودة جداً وفاسدة فساداً إيجابياً ومعيبة عيباً ذاتياً ؟

يجمل بنا قبل أن نحاول حل هذا الإشكال أن ننظر فى أمرين :

أولا — أنى شىء ضئيل جداً بالقياس إلى اللامتناهى . فينبغى ألا أدهش لعجزى عن أن افهم لم يفعل الله مايفعل : فإن غاياته تعالى لايستطيع أن يكشف عنها ذهن محدود كذهنى .

ثانياً — حين نبحث هل مخلوقات الله كاملة . ينبغى ألا ننظر فى كل مخلوق على حدة ، بل يجب النظر إلى مخلوقاته فى جملتها بقدر مافى الإمكان : فإن شيئاً قد يبدو ناقصاً جداً إذا أخذ على

حدة ، لكنه قد يكون كاملا جداً باعتباره جزءا من هذا الكون كله . وأعود الآن إلى المسألة الأصلية : ما منشأ ما نقع فيه من خطأ ؟

ينشأ الخطأ من أن الإرادة أوسع نطاقاً من الذهن :

إذا تدبرت هذا الأمر ، وجدت أن الخطأ يأتي من اشتراك ملكتين : الذهن والإرادة ، لا من نقص في واحدة منهما . فليس مصدر الخطأ هو الذهن وحده : لأني بالذهن لا أثبت ولا أنفي وإنما أتصور أفكارا عن الأشياء أستطيع أن أثبتها أو أن أنفيها ، وليس في هذه الأفكار الخالصة خطأ أبدا . صحيح أنه ينقص ذهني أفكار عن أشياء لا تحصى ؛ لكن هذا النقصان إنما هو سلب بحت ، يأتي من أنني مشارك في العدم ، وليس حرماناً ولا نقصاً ذاتياً بنسب إلى الله وحده . ولا يصدر الخطأ كذلك عن إرادتي وحدها . لأن الإرادة لامتناهية وكاملة في نوعها ؛ ولا أتصور إرادة أوسع من إرادتي . صحيح أن في الله ، زيادة على حرية الإرادة ، علماً وقدرة أعلى من علمي وقدرتي ، لكن الحرية نفسها أي القدرة على إرادة شيء أو عدم إرادته ، ليست في الله أكثر اتساعا مما هي في . فليس الذهن في ذاته ، ولا الإرادة في ذاتها علة

لما أقع فيه من خطأ . فما منشأ الخطأ إذن ؟ إنما ينشأ من أن الإرادة لما كانت أوسع من الذهن نطاقاً فإنى لا أستطيع أن أحبسها فى حدوده . بل أبسطها أيضاً على الأشياء التى لا أحيط بها :

وإذن فالحرمان الذى يكون فى الخطأ إنما ينتج من استعمالنا لحريتنا استعمالا سيئاً . والمسئولية فى ذلك لا تقع على طبيعتنا ولا تقع بالتالى على الله ، بل تقع على أفعالنا وتصرفاتنا . وإذن فليس لى أن أشكو من ان ذهنى ليس أكثر اتساعاً وإحاطة مما هو لأن كل ذهن متناه يجب أن يجهل أشياء كثيرة ، وأن كل ذهن مخلوق يجب أن يكون متناهياً . وليس لى أن أشكو كذلك من أن إرادتى أوسع من ذهنى : لأن الإرادة لما كانت شيئاً واحداً لا ينقسم فقد لزم لطبيعتها أننا لا نستطيع أن نقتطع منها شيئاً دون أن نقضى عليها . فأنا إذن المسئول وحدى عن الحرمان الذى فى الخطأ .

اعتراض : كان من الممكن ، مع بقائى حراً وذا معرفة محدودة ، أن أكون محميا من الخطأ :

ولكن ألم يكن فى مقدور الله أن يخلقنى بحيث لا أخطىء أبدا مع بقائى حرا وذا معروفة محدودة ؟ كان يكفى أن يمنحنى معرفة

واضحة . لا أقول بكل شيء ، بل بالأشياء التي يلزمني أن أصدر عليها حكماً ، أو أن يثبت في ذاكرتي العزم على ألا أحكم أبداً على شيء دون أن أتصوره تصورا واضحاً متميزا . وإذن فيبدو لي أن الله هو على وجه ماعلة خطئي .

الجواب : أجل ، لو كنت وحدي في العالم كنت أكون أكمل مما أنا لو كان الله خلقني معصوماً من الخطأ . لكن العالم إذا كانت بعض أجزائه غير خالية من النقص وكانت الأجزاء الأخرى خالية منه يكون أعظم كمالا مما لو كانت جميع أجزائه متشابهة .

ولا يصح لي أن اشكو من أن الله لم يضعني في مرتبة أكمل الأشياء بل خليق بي أن أحمده على الأقل ، لأنه جعل في مقدوري وسيلة أخرى لتجنب الخطأ ، وهي القدرة على التوقف عن الحكم على الأشياء التي لا أعرفها في وضوح .

النتيجة :

كل معرفة واضحة ومتميزة هي شيء ما ، فلا يمكن أن تجيء من العدم . إنما الله خالقها ، وإذن فهي صحيحة : ولذلك يجب على

فى المستقبل أن أوجه كل أنتباهى للفصل بين الأشياء التى لا أتصورها إلا فى غموض وإبهام وبين الأشياء التى اتصورها تصورا كاملا ، وأن أعقد العزم على ألا أطلق حكما أبدا إلا على ما كان تصوره تام الوضوح : وتلك وسيلتى فى أن أتحرر من الخطأ على الدوام ، وفى أن أصل فى الوقت نفسه إلى الحق .

التأمل الرابع

فى الصواب والخطأ

---

١ – رُضتُ نفسى فى الأيام التى مضت على أن أخلص ذهنى من الوقوع تحت سيطرة الحواس ، فلاحظت بقدر عظيم من الدقة أن مانعلمه على وجه اليقين عن الأشياء الجسمانية قليل جداً ، وأن معلوماتنا عن النفس الإنسانية تزيد عليه كثيراً ، أما مانعلمه عن الله نفسه فأكثر من ذلك كله . لهذا لا أجد الآن صعوبة فى تحويل فكرى عن النظر فى الأشياء المحسوسة أو المتخيلة لأوجهه إلى الأشياء المعقولة الصرفة التى خلصتْ من شوائب المادة جميعاً .

٢ – ولاريب أن الفكرة التى لدىّ عن النفس الإنسانية باعتبارها شيئاً مفكراً لا ممتداً طولا وعرضاً وعمقاً ، وباعتبارها شيئاً لا يمتُ بسبب إلى ماهو من صفات الجسم — هذه الفكرة هى ، دون أى وجه للمقارنة ، أشد تميزاً من الفكرة التى لدىّ عن عن أى شىء جسمانى ؛ وحين أعتبر نفسى فى حال الشك ، أى حين

أعتبر أنى شىء ناقص ومعتمد على غيره ، تعرض لذهنى ، بقدر عظيم من التمييز والوضوح ، فكرة عن موجود كامل ومستقل عن غيره ، أى فكرة عن الله . ووجود هذه الفكرة فى نفسى ، أو كونى أنا — صاحب هذه الفكرة — موجوداً . هذا وحده يجعلنى أستخلص الدليل على وجود الله ، والدليل على أن وجودى معتمد عليه كل الاعتماد فى جميع لحظات حياتى . ويبلغ استدلالى درجة من البداهة تجعلنى أعتقد أن النفس الإنسانية لاتستطيع أن تعرف ببداهة ويقين أكثر مما تعرف وجود الله . ويخيل لى الآن أنى اهتديت إلى طريق يصل بنا من تأمل الإله الحق - الذى انطوت فيه كنوز العلم والحكمة جميعاً - إلى معرفة الأشياء الأخرى فى الكون[1].

٣ ذلك أنى اتبين اولا أن من المحال ان يضلنى الله ، إذ ان فى الخداع او الغش نقصاً . ولئن يكن يبدو ان استطاعة المخادعة من علائم البراعة والقوة ، فلا جرم ان تعمد المخادعة دليل على الضعف او على الخبث ، وهما امران لايمكن ان يوجدا فى الله .

---

(١) قد جعل ديكارت من الدليل على وجود الله الخطوة الأولى لعلم الطبيعة ، وجعل من الكوجيتو « أساسا راسخا لفلسفة بأسرها » كما قال بسكال . انظر كتابنا : « ديكارت » القاهرة الطبعة الخامسة سنة ١٩٦٥ .

٤ — ثم إني أعرف بخبرتي الشخصية أني حائز لملكة ما ، من شأنها أن تحكم أو أن تميز الحق من الباطل . ولا شك أن الله وهبني إياها كما وهبني سائر ما في نفسي وما أملك من أشياء ، ولما كان من المحال أن يشاء الله أن يضلني ، فلا ريب أنه لم يهبني ملكة يكون من شأنها أن تقودني إلى الزلل ، متى كنت أستعملها كما ينبغي .

٥ — ما كان ليبقى في هذا الأمر شك لولا أنه يترتب على هذا فيما يبدو أني لا يمكن إذن أن أنخدع أبداً : لأنه إذا كان كل ما في نفسي آتياً من الله ، وإذا لم يكن الله قد وضع في ملكة من شأنها أن توقعني في الضلال ، فيلوح أني لا يمكن أن أقع في هذا الخطأ أبداً . والحقيقة أني حين أنظر إلى نفسي على أنها من عند الله ؛ وحين أولي وجهي نحوه سبحانه ، لا أجد في نفسي أي علة للخطأ أو الزلل .

ولكني إذا عدت إلى نفسي ، فسرعان ما أتبين أني مع ذلك عرضة لخطأ لا يحصى فإذا التمست علة ذلك الخطأ تبينت أن ذهني تعرض له فكرتان . فكرة واقعية وإيجابية عن الله ، أي عن موجود مطلق الكمال ، وفكرة سلبية عن العدم ، إن صح هذا التعبير ، أي عن شيء بعيد كل البعد عن الكمال ، وتبينت كذلك

أنى وسط بين الله والعدم[١] ، أى أنى فى منزلة بين الوجود المطلق واللاوجود ، بمعنى انه لايوجد فىّ شيء يؤدى بى إلى الغلط ، مادام الموجود الأعلى هو خالقى . ولكن من جهة أخرى إذا اعتبرت أن لى نصيباً من العدم أو اللاجود ، أى من حيث إنى لست أنا نفسى الموجود الأعلى وأنه ينقصنى أشياء كثيرة ، أجد نفسى عرضة لنقائص لاتحصى ؛ فلا محل للعجب بعد ذلك من وقوعى فى الخطأ .

٦ — ولهذا عرفت أن الخطأ ، من حيث هو خطأ ، ليس شيئاً واقعياً مرده إلى الله ، وإنما هو نقص فحسب ؛ فإذا أخطأت لم أكن بحاجة إلى ملكة من عند الله لهذا الغرض خاصة[٢] ، وإنما مرجع خطئى هذا إلى أن مامنحنى الله من قوة على تمييز الصواب من الخطأ هى عندى قوة متناهية محدودة .

٧ — غير أن هذا لايرضينى أيضاً كل الرضا : لأن الخطأ

---

(١) لأنى مالك لبعض الصفات وتنقصنى صفات أخرى: فنى وجود ولا وجود .

(٢) لأن الخطأ لما كان مجرد نقص فى المعرفة ، فليس بمحتاج الى علة إيجابية ، ولكن ديكارت سيسلم بأن هذا التفسير غير كاف .

ليس « سلباً » بحتاً(١) ، أى ليس عيباً محضاً أو افتقاراً إلى كمال ليس من شأنى(٢)، وإنما هو « حرمان » من معرفة يبدو أنه كان من الواجب علىّ أن أمتلكها(٣).

٨ــ فإذا نظرت إلى ذات الله لم يبد لى من الممكن أن يكون

---

(١) إن الجهل سلب أو نقص فى المعرفة . أما الخطأ فشىء إيجابى يضاف إلى ما فى المعرفة من نقص .

(٢) لأنى كائن ناقص والكمال لله وحده .

(٣) قصد ديكارت أن يقول إن « السلب » البحت هو نقصان شىء ليس من لوازم الموضوع فلا ينتج عنه عيب فيه ، ولا داعى لأن نلتمس له علة إيجابية. أما « الحرمان » فهو نقصان فى صفة هى من لوازم الموضوع ، فهو لذلك يجعل الموضوع ناقصاً فى نوعه وينبغى أن تلتمس له علة إيجابية ، فمثلا الشجرة ليس لها فكر، والإنسان ليس له جناحان : هذا سلب بحت، لأن الفكر ليس من ماهية الشجرة والأجنحة ليست من ماهية الإنسان. وهذا السلب لا يجعل الشجرة والإنسان ناقصين فى نوعهما، ولا محل لأن نبحث له عن علة إيجابية. ولكن إذا خلت الشجرة من الفروع أو خلا الإنسان من الذراعين كان هذا حرماناً : لأنه لا بد للشجرة من الفروع ولا بد للانسان من الذراعين : والشجرة المحرومة من الفروع ، والإنسان المحروم من الذراعين كلاهما ناقص فى نوعه ، ويجب تفسير هذا الحرمان بعلة إيجابية؛ وكذلك الجهل سلب بحت ، لأن العلم المحيط ليس من شأن الإنسان، ولا محل لأن نبحث عن علة إيجابية لجهل الإنسان على العموم : فهذا الجهل ناشىء من أن فينا نقصاً أو لا وجودا . أما الخطأ أى زيف الحكم فهو حرمان : لأن الحق يجب أن يكون من لوازم الحكم . وإذن فالخطأ علة فاعلة أو إيجابية (انظر رابييه ص ٩٠ ــ ٩١).

قد وضع فيَّ ملكة لاتكون كاملة فى نوعها ، أى ينقصها شيء من كمال هو من شأنها ، لأنه إذا صح أنه كلما زاد الصانع خبرة زاد المصنوع كمالا وإتقاناً فليس من شيء يكون قد خلقه ذلك الخالق الأعلى للكون إلا ويكون كاملا ومتقناً كل الإتقان فى جميع أجزائه . وليس من شك فى أن الله كان يستطيع أن يخلقنى معصوماً من الخطأ ، ومن المحقق أيضاً أن إرادته تعالى قد تعلقت على الدوام بأفضل الأمور . وإذن فهل إمكان وقوعى فى الخطأ أفضل من عدم إمكانه ؟

٩ـ إذا أطلتُ النظر فى هذا فأول مايخطر بفكرى أنه لاينبغى أن أعجبَ لعجزى عن أن أفهم سرَّ صنع الله لما صنع ، كما أنه لاينبغى أن أشك فى وجوده[١]، لأنى ربما أجد أشياء كثيرة أخرى لاأفهم كيف خلقها الله . وذلك أنى لما كنت أعلم أن طبيعتى ضعيفة محدودة للغاية ، وأن طبيعة الله واسعة لامتناهية ولايمكن الإحاطة بها ، فقد تيسر لى الآن أن أتبين أن فى مقدوره أشياء كثيرة لاحصر لها وتتجاوز نطاق عقلى . وهذا الاعتبار وحده كاف لإقناعى بأن ما اصطلح على تسميته بالعلل

(١) فى هذا تأييدٌ لوجود الله ، ودفع للاعتراض بوجود الخطأ أو الشر .

الغائية لا محل للبحث عنه في الأشياء الفيزيقية أو الطبيعية : إذ يلوح لي أن الخوض في غايات الله ومحاولة الكشف عن أسرارها جرأة علية سبحانه(١) .

---

(١) هنا قضى ديكارت قضاء مطلقاً على كل محاولة للبحث عما يسمى بالعلل الغائية . وفي كتاب « مبادىء الفلسفة » نجده يتحدث بلهجة أشد قطعاً فيقول : « سننبذ من فلسفتنا نبذاً تاماً طلب العلل الغائية » . ومعلوم أن لفظ « الفلسفة » عند ديكارت يدل على جماع العلوم كلها .

وإذن فلا نستطيع أن نقر الرأي الذي يذهب إلى أن ديكارت قد نبذ البحث عن العلل الغائية في الفيزيقا وحدها دون العلوم الطبيعية والميتافيزيقا . على أن السبب الذي يورده ديكارت — وهو أن أذهاننا بلغت من الضعف مبلغاً يحول دون وقوفها على غايات الله وكشف حجبها المستورة — سبب له من القوة في الميتافيزيقا وفي العلوم الطبيعية مثل ما له من القوة في الفيزيقا . زد على ذلك أن ديكارت لو كان قد سلم في الميتافيزيقا بالاعتبارات المستمدة من الغائية ، فكيف نعلل أنه لم يجعل مكاناً في مذهبه للدليل على وجود الله عن طريق العلل الغائية ؟ وإذن فديكارت يرى أن هذه الاعتبارات لا محل لها في العلم . لكن ديكارت يقول في بعض رسائله : « في علم الأخلاق فقط ، حيث يجوز أن نستعمل شيئاً من التكهن ، قد يكون من سبل الورع أحياناً أن نعتبر أن غاية نستطيع التكهن بأن الله قد رسمها لتدبير الكون » . والآن ومع التسليم بأن ديكارت قد نبذ البحث عن العلل الغائية ، هل نسلم على الأقل بوجود العلل الغائية في العالم ؟ تلك مسألة أخرى : فمن المحقق أن الفيلسوف يتكلم أحياناً عن العناية الإلهية وعن تدبير الكون وعن غايات الله المستورة وعن الحكمة العليا . وما من شيء يسوغ لنا أن نجاري « ليبنتز » فنلقي الشبهة على صدق ديكارت في هذه الفقرات : ومن التجني على الرجل أن يقول البعض مع « بسكال » : « كان ديكارت يود في فلسفته كلها لو =

١٠ — ثم إن خاطرا آخر يرد على ذهنى ، وهو أنه إذا أردنا أن نتحقق من كمال أفعال الله، فينبغى ألا ننظر إلى مخلوق بعينه دون سائر المخلوقات ، بل أن ننظر على وجه العموم إلى مخلوقاته كلها فى جملتها ذلك أن الشىء الذى ربما يكون لنا بعض العذر فى النظر إليه على أنه شديد نقص إذا كان وحده فى العالم قد يكون كاملا جدا

= تيسر له أن يستغنى عن الله » ؛ فكأنهم نسوا أن الله هو المبدأ الأول للميتافيزيقا وللفيزيقا الديكارتيتين. ولكن بعد أن حاولنا إنصاف ديكارت لا بد أن نقر بأنه وإن كان قد سلم بالغائية إلا أنه لم يجعل لها فى فلسفته مكاناً أكثر مما جعل لها سبينوزا الذى أنكرها صراحة . أليس كل شىء فى عالم ديكارت هو النتيجة الضرورية للقوانين العامة للحركة ؟ ؟ أليست هذه القوانين هى الكافية لإخراج العالم من الاضطراب ولأحداث كل شىء ؟ وقد يعترض بان هذه القوانين نفسها إنما مبدأها الله ، وأن السبب الأقصى للميكانية « الآلية » الديكارتية هو الكمال الإلهى. والجواب أن هذا يمكن أن يفهم على وجهين: إما أن قوانين الحركة أصلها اختيار مقصود من الشيئة الإلهية ، كما قال ليبنتز ، وأما أنها تصدر كنتائج ضرورية عن ماهية الله كما أراد سبينوزا وإلى هذا المعنى الأخير قصد ديكارت .. ولنقرأ فى «رسالة العالم» وفى «مبادىء الفلسفة» ما أورده من براهين على قوانين الحركة، نجده لا يتحدث هنالك عن مقاصد الله ولا عن الغايات المرسومة ولا عن اعتبار الأصلح : بل كل شى ناتج عن ثبات الله وعدم تغيره . وإذن فقوانين الحركة تشهد على كمال الله ، لا على حكمته وفضله ورغبته فى خلق عالم مرتب ومخلوقات سعيدة . فهو بالقياس إلى هذه القوانين أشبه بان يكون « مبدأ » لا « خالقاً » . وبالجملة هذه القوانين «معلولات» ولا نقول أنها «وسائل» . وإذن فيجب أن نقر بان مذهب ديكات ليس على وفاق مع اعتقاداته : فهو يؤمن بالغائية إيماناً صريحاً راسخاً ، ولكنه ينسى أن يجعل فى مذهبه مكاناً للنظر فى الغايات (انظر رابييه : س ٩١ — ٩٣) .

إذا نظر إليه على أنه جزء من هذا الكون بأسره[١] . ولئن كنتُ لا أعرف على وجه اليقين ، منذ اعتزمتُ الشك فى الأشياء جميعاً حتى الآن ، إلا وجودى ووجود الله فإنى مع ذلك ، مذ تبينت قدرة الله اللامتناهية ، لا أستطيع أن أنكر أنه قد خلق أشياء أخرى كثيرة أو أنه على الأقل يستطيع أن يخلق هذه الأشياء بحيث يكون لى مكانٌ فى العالم باعتبارى جزءاً من الموجودات كافة .

١١ — ونظرتُ حينئذ إلى نفسى نظرة تعمق واستقصاء ، وأخذت أتحرى عن خطئى الذى يدل وحده على أن فىّ نقصاً ، فوجدت أنه يعتمد على اشتراك علتين : هما قدرتى على المعرفة . وقدرتى على الاختيار ، أو حرية الحكم ، أعنى مالدىّ من قوة الفهم والإرادة معاً .

---

(١) فكرة أفلاطونية سيتناولها ليبنتز بالإفاضة والشرح: لكى ندرك ما فى صنع الله من تفوق وإبداع ينبغى ألا نعتبره فى جزء من أجزائه ولا فى لحظة من زمان وجوده : لأن نقصاً جزئياً أو وقتياً يمكن أن يكون شرطاً لازماً لخير أعظم بالنسبة للمجموع أو للمستقبل .

١٢ — ذلك أنى بالفهم وحده لا أثبت ولا أنفى شيئاً . بل به أتصور معانى الأشياء التى يمكن أن أحكم عليها بالإثبات أو النفى فإذا نظرنا إلى الفهم من هذا الوجه على التحديد استطعنا أن نقول إنه لا محل فيه أبداً للخطأ إذا أخذ على معناه الدقيق . وربما توجد أشياء لا حصر لها ليس فى فهمى أى فكرة عنها ، ولكن لا يصح أن يقال لهذا السبب بأن خلوه من الأفكار حرمان له من شىء هو من لوازم طبيعته ، بل الصحيح أن يقال إنها ليست موجودة فيه فحسب : إذ أنه لا دليل فى الحقيقة على أن الله كان عليه أن يهبنى قوة على المعرفة أعظم وأوسع مما وهبنى فعلا . ومهما يخطر ببالى عن براعة فنه وإبداع صنعه ، فلا يصح أن يذهب بى الظن إلى أنه كان يجب عليه أن يضفى على كل عمل من أعماله جميع الكمالات التى فى قدرته أن يضفيها على بعض أعماله .

١٣ — ولا يصح كذلك أن أشكو من أن الله لم يهبنى حرية اختيار أو إرادة ذات حظ كاف من الرحابة والكمال . فالواقع أن تجارب وجدانى تشهد بأن لى إرادة ضافية مترامية لا تحصرها حدود ولا تحبسها قيود .

ومما يبدو لى هنا جديراً بالملاحظة أنه ما من قوة أخرى من قوى نفسى مهما تبلغ من كمال وعظمة ، إلا وأتبين أنه كان من

الممكن أن تكون أكمل وأعظم مما هى. فإذا نظرت مثلا إلى ما الذى من قوة التصور، وجدت أن نطاقها ضيق محدود جداً، وتمثلت فى الوقت نفسه فكرة قوة أخرى أوسع منها كثيراً بل غير متناهية ولا محدودة. وكونى أرى أن بمقدورى أن أتمثل هذه الفكرة يجعلنى أتبين فى غير عناء أنها صفة من الصفات التى اختصت بها الذات الهية (طبيعة الله). أما الإرادة أو حرية الاختيار فقد خبرتها فى نفسى فوجدتها وحدها كبيرة للغاية، بحيث لا أتصور غيرها أوسع وأرحب منها.

ولما كانت إرادتى بمثل هذه القوة فهى على وجه الخصوص الأمر الذى يجعلنى أحكم أنى على صورة الله ومثاله.

نعم أن هذه الإرادة أعظم فى الله مما هى فىّ أنا، دون أى وجه للمقارنة — وذلك إما لأن انضمام المعرفة والقدرة إليها يجعلها أمتن وأشد تأثيرا، وإما لأن الموضوعات التى تتعلق بها إرادة الله كثيرة لا يحصرها العدّ — فإنها على الرغم من هذا لا تبدو لى فى الله أكبر مما هى فىّ، إذا أنا اعتبرتها من حيث هى على جهة الصورة وعلى جهة التحديد.

١٤ — ذلك أن الإرادة إنما تقوم على استطاعتنا أن نفعل

الشيء أو ألا نفعله ، وأن نثبته أو أن ننفيه ، وأن نقدم عليه أو أن نحجم عنه . وبعبارة أدق ، لكي نثبت أو ننفي الأشياء التي يعرضها الذهن علينا ، ولكي نقدم عليها أو نحجم عنها ، إنما نتصرف بمحض اختيارنا دون أن نحس ضغطاً من الخارج يملي علينا ذلك التصرف فإن ثبوت حريتي لا يقتضي أن أكون غير مبال بالأشياء ، أي أن يستوي الضدان عندي بلا رجحان ، بل الأولى أن يقال إن حريتي في اختيار أحد الطرفين وإيثاره على الآخر تزيد بمقدار ما يكون عندي من الميل إليه ، إما لأني أعرف بالبداهة ما فيه من خير وحق ، وإما لأن الله قد دبر دخيلة فكري بحيث أميل إليه . ولا ريب أن الفضل الإلهي والمعرفة الطبيعية لا ينتقصان من حريتي شيئاً ، بل إنهما يزيدانها ويقويانها . ولهذا أرى أن « عدم المبالاة » أو « استواء الطرفين » — الذي أشعر به حين لا يدفعني سبب من الأسباب إلى ترجيح جانب على آخر — هو أحط مراتب الحرية وفيه دلالة على عيب في المعرفة أكثر مما فيه من دلالة على كمال في الإرادة : فإني لو كنت أعرف دائماً على وجه الوضوح ما هو حق وما هو خير لما كنت أجد عناء في تعيين أي رأي ينبغي أن أرى وأي أمر ينبغي أن اختار ، ولكنت لذلك حرا تمام الحرية ، دون

أن أكون ابدا « غير مبال » (او مترددا فى اختيار احـــد الجانبين)[١].

١٥ — اتضح لى هذا كله ان ما أقع فيه من خطأ ليس ناشئاً من قوة الإرادة ذاتها التى أنعم الله بها على: لأنها رحيبة جداً وكاملة جداً فى نوعها ؛ ولا من قوة التعقل أو التصور : لأنى لما كنت لا أتصور شيئاً إلا بواسطة هذه القوة التى منحنى الله إياها لهذا الغرض فـكل ماأتصوره إنما أتصوره بلاشك كما ينبغى، ولا يمكن أن أكون فى هذا ضالا أو مخدوعاً .

١٦ — وإن فما منشأ الخطأ عندى ؟ إنه ينشأ من أن الإرادة أوسع من الفهم نطاقاً ، فلا أبقيها حبيسة فى حدوده ، بل أبسطها أيضاً على الأشياء التى لا يحيط بها فهمى . ولما كانت الإرادة من شأنها ألا تبالى ، فمن أيسر الأمور أن تضل ، وتختار الزلل بدلا من الصواب ، والشر عوضاً عن الخير ، مما يوقعنى فى الخطأ والإثم.

(١) هنا ملازمة بين الحرية وبين الإتجاه الى الحق والى الخير (انظر رأى ديكارت فى حرية استواء الطرفين فى كتابنا « ديكارت » . الطبعة الخامسة ، القاهرة ، سنة ١٩٦٥) .

١٧ — مثال ذلك أنى حين نظرتُ فى هذه الأيام باحثاً عن وجود شىء فى العالم ، وعرفت أن بحثى هذه المسألة يستلزم بالبداهة أن أكون أنا نفسى موجوداً ، لم يسعنى إلا أن أحكم بأن ما أتصوره بهذا القدرة من الوضوح إنما هو حق ، لا لأن سبباً من الخارج قد اضطرنى إلى ذلك ، بل لأن وضوحاً عظيماً فى الفهم قد استتبع ميلا قوياً فى الإرادة ، فانساقت نفسى إلى الاعتقاد ، وزادت حريتى فى ذلك بمقدار ما وجدتُ نفسى أكثر مبالاة .

١٨ — أما الآن فليست تقتصر معرفتى على أنى موجود مادمت مفكراً ، بل تعرض أيضاً لذهنى فكرة عن الطبيعة الجسمانية ؛ وهذا ما يجعلنى فى شك من أمرى: فلا أدرى أهذه الطبيعة المفكرة التى فىّ ، أو بالأحرى التى هى أنا نفسى ، مختلفة عن تلك الطبيعة الجسمانية أم أنهما شىء واحد . وأنا افترض هنا أنى لم أعرفْ بعدُ سبباً يرجح عندى أحد الرأيين . ويلزم من هذا أنى لا أبالى بالأمر إطلاقاً ، وسواء عندى إنكاره أو إثباته أو حتى التوقف عن الحكم عليه .

١٩ — هذه الحال من عدم المبالاة لا تقتصر على الأشياء التى ليس للفهم معرفة بها إطلاقاً ، بل تمتد على العموم كذلك إلى الأشياء التى لا يتبينها الفهم بوضوح تام حين تكون الإرادة بسبيل المداولة

والقضاء فى أمرها . ذلك أنه مهما يكن من احتمال الظنون التى تجعلنى ميالا إلى الحكم فى أمر معين ، فإن فى محض معرفتى بأنها ليست إلا ظنوناً لا أدلة يقينية ما يكفى لإعداد نفسى للحكم بخلاف ذلك : وهذا ما خَبرته خبرة كافية فى هذه الأيام الأخيرة ، حين حكمتُ بالبطلان على كل ما كنت أعدّه من قبل صحيحاً جداً ، لا لشىء إلا لأنى لاحظتُ أن فى الإمكان الشك فيه من بعض الوجوه .

٢٠ — لكن إذا امتنعتُ عن الحكم على شىء، حينما لا أتصوره بوضوح وتميز كافيين ، فبديهى أن أكون على صواب ولا أكون مخطئاً . ولكننى إذا صممتُ على الإنكار أو الإثبات لم أستعمل حينئذ حريتى فى الحكم على الوجه الذى ينبغى . وإذا أثبتُ ماليس بحق فلا شبهة أنى أكون مخطئاً : بل لو جاء حكمى مطابقاً للحق لما كان ذلك إلا مصادفة، ولكنت عرضة للزلل ولسوء استعمال حريتى فى الحكم : فالنور الفطرى يرشدنا إلى أن معرفة الفهم ينبغى دائماً أن تسبق تصميم الإرادة .

٢١ — وفى هذا الاستعمال السيىء لحرية الاختيار يقع «الحرمان» الذى هو قوام صورة الخطأ ، أقول إن الحرمان يقع فى الفعل

من حيث أنه صادر منى ؛ ولكنه غير موجود فى القوة التى أنعم الله بها علىّ ، ولا فى الفعل من حيث أنه يتوقف عليه .

٢٢ — فلا ريب أنه ليس لدىّ من داع للشكوى من أن الله لم يهبنى ذكاء أوسع أو نوراً فطرياً أكمل مما وهبنى، مادام من طبيعة الذهن المتناهى ألاّ يكون محيطاً بأشياء كثيرة ، ومن طبيعة الذهن المخلوق أن يكون متناهياً .

ولكن الخليق بى من كل وجه أن أشكره تعالى على نعمائه إذ رزقنى كل ما اتصفت به من كمالات يسيرة دون أن يكون لى عليه فضل . وينبغى أن أباعد بين نفسى وبين أن أتوهم أنه ظلمنى ، فانتزع منى أو منع عنى الكمالات الأخرى التى لم ينعم بها علىّ .

٢٣ — وليس يحق لى أيضاً أن أشكو من أنه وهبنى إرادة أوسع نطاقاً من الذهن : فمادامت الإرادة عنصراً واحداً وشيئاً لا يتجزأ[١] ، فيبدو أن من طبيعتها أنه لا يمكن انتزاع شىء منها إلا كان فى ذلك قضاء عليها كلها . ولا شبهة أنه يجب علىّ أن أجزل الشكر لمن أنعم على بها بقدر ما بسط لى من رحابها .

---

(١) يقصد حرية الاختيار .

٢٤ — وأخيراً لا ينبغي لي أيضاً أن أشكو من مشاركة الله لي في تكوين أفعال تلك الإرادة، أي الأحكام التي أخطىء فيها[١] لأن تلك الأفعال صائبة وصالحة على الإطلاق من حيث إنها تعتمد على الله . ويشبه أن تكون طبيعتي من حيث قدرتي على تكوين هذه الأفعال قد بلغت من الكمال مرتبة أعلى مما قد يكون فيها لو لم تكن لي هذه القدرة .

---

(١) إن ما يقوله ديكارت هنا لا يخلو من غموض . ذلك أنه إذا كان الله ، بعد أن منحنا القدرة على الحكم ، يشارك أيضاً في أحكامنا الخاصة. فمعنى هذا أنه هو علة الخطأ أو هو علته الجزئية على الأقل. أما رد ديكارت بقوله : « ويشبه أن تكون طبيعتي من حيث قدرتي على تكوين هذه الأفعال قد بلغت من الكمال مرتبة أعلى مما قد يكون فيها لو لم تكن لي هذه القدرة . . وليس نقصاً في الله أن رزقني الحرية في أن أحكم أو ألا أحكم على أشياء معينة لم يجعل في ذهني معرفة واضحة متميزة عنها » فليس رداً على السؤال ولا حلا للاشكال . فلسنا هنا بسبيل أن نعرف إذا كان الله قد أحسن صنعاً إذ منحني حرية قادرة على أن تسيء التصرف: فهذا شيء قد ثبت وتقرر ، وإنما المسألة هي « كيف يكون موقفنا لتبرير فعل الله، إذ يمنحنا الحرية أولا ثم يساهم بنصيب في نفس أعمال هذه الحرية ؟ يجيب ديكارت وكأنه يرى أن المشاركة في الأفعال ليست سوى منح القـدرة على التصرف؛ وإنما الجواب الوحيد الذي كان يلزم أن يجيب به ديكارت هو أن ينكر أن يكون الله مشاركا على أي وجه من الوجوه فيأفعال الإراده الحرة: لأن الإرادة لا تكون حرة ما لم تكن هي العلة الوحيدة التامة لتصرفاتها . لكن نظرية الخلق المستمر لم تكن تسمح لديكارت أن يجيب بهذا الجواب : لأنه إذا كان الله يخلق وجودنا في كل لحظة من لحظات الزمان ، فهو يخلق أيضاً أحوال وجودنا ، لأن الوجود بدون أحواله ليس شيئاً . فإذا تقرر هذا لم يكن الله مشاركا في أعمالنا فحسب بل إنه في الحقيقة خالقها وحده ولا شريك له .

أما « الحرمان » الذى هو وحده قوام صورة الخطأ والإثم فليس فى حاجة إلى مشاركة الله فيه ، لأنه ليس شيئاً ولا موجوداً ولأننا إذا أرجعناه إلى الله باعتباره علة له لما وجب أن يسمى « حرماناً » بل « نفياً » وفقاً لمعنى هذين اللفظين فى اصطلاح المدرسين(١) .

٢٥ — فحقيقة الأمر أنه ليس نقصاً فى الله أن رزقنى الحرية فى أن أحكم أو ألا أحكم على أشياء معينة لم يجعل فى ذهنى معرفة واضحة متميزة عنها . ولكن لاجرم أن يكون نقصاً فىّ أنا ألا أستعمل حريتى استعمالا حسناً ؛ وأن أتعجل فى حكمى على أشياء لا أتصورها إلا فى غموض وإبهام .

٢٦ — لكنى أرى مع هذا أنه كان يسيراً على الله أن يخلقنى معصوماً من الخطأ مع بقائى حراً وذا معرفة محدودة ، أعنى أن يمنح ذهنى فهماً واضحاً ومتميزاً لجميع الأشياء التى يتحتم علىّ أن أقضى فى أمرها . أو أن يقتصر على أن يجعل التصميم على الامتناع عن الحكم على شىء ، ما لم أتصوره فى وضوح وتميز

---

(١) يلاحظ أن ديكارت يكثر من استعمال المعانى المدرسية « الاسقولائية » فى آرائه اللاهوتية .

منقوشاً في ذاكرتي نقشاً عميقاً يحول دون أن أنساه أبداً[١]. وأنا أدرك جيداً أني — مع اعتبار نفسي فرداً واحداً وكأنه ليس في العالم سواي — كنت أكون أكمل بكثير مما أنا الآن لو أن الله خلقني معصوماً من الخطأ، ولكني لا أستطيع من أجل ذلك أن أنكر أن العالم إذا لم تخل بعض أجزائه من النقص وخلت الأجزاء الأخرى منه، يكون على وجه أعظم كمالا مما لو كانت أجزاؤه كلها متشابهة[٢].

٢٧— وليس لي أن أشكو من أن الله حين أوجدني في الدنيا لم يشأ أن يجعلني في منزلة أنبل الأشياء وأكملها، بل يدعوني إلى الرضا انه إذا لم يهبني كمالا يعصمني من الخطأ — بالوسيلة الأولى التي أشرت إليها فيما تقدم والتي تعتمد على معرفة واضحة بديهية لجميع الأشياء التي يمكن أن أقضي فيها - فإنه على الأقل ترك في مقدوري الوسيلة الأخرى وهي أن أستمسك بالتصميم على أن

---

(١) فكون الإنسان عرضة لأن يتصرف تصرفاً سيئاً ليس ضربة لازب للكائن المتناهي. والمؤلف لا ينسى وجود ملائكة.

(٢) هذا رأي عجيب! نقص بعض الأجزاء يجعل في العالم تنوعاً مقبولا! وقد رد «جسندي» على هذه الحجة رداً سديداً بقوله: «إن كلامك هذا شبيه بكلامك لو قلت: إن الكمال في جمهورية يكون بعض أهلها أشراراً أعظم من الكمال فيها لو كانوا جميعاً قوماً أخياراً».

أمتنع دائماً عن إبداء رأيي في الأشياء التي لم تتبين لي حقيقتها(١) لأني وإن كنت قد آنست في نفسي ضعفاً مداره قصوري عن أن أحصر ذهني باستمرار في حدود فكر بعينه ، فإني أستطيع مع إطالة التأمل ومراجعته أن أنقشه على صفحة ذاكرتي نقشاً قوياً يجعلني لا أنفك عن تذكره كلما احتجت إليه . وعلى هذا النحو يتيسر لي أن أكتسب عادة الخلو من الخطأ . ولما كان في هذا أعظم كمال بالقياس إلى الإنسان فأحسب أن ربحي اليوم بهذا التأمل ليس قليلا إذ كشفت عن علة الخطأ والزلل ،

٢٨ ــ ولا شبهة في أنه لا يمكن أن يكون هنالك علل غير تلك العلة التي شرحتها الآن ؛ لأنه ليس من سبيل إلى أن أقع في الخطأ ، مادمت أمسك إرادتي في حدود معرفتي بحيث تقصر حكمها على الأشياء التي يمثلها لها الذهن في وضوح وتميز . فكل تصور واضح ومتميز هو شيء بلا ريب ، ولذلك لا يمكن أن يكون العدم أصلا له ، بل لابد أن يكون الله خالقه ، فالله من حيث إنه مطلق الكمال يستحيل أن يكون علة الخطأ . وإذن فلابد لنا أن نخلص إلى أن نظرة كهذه صائبة وأن حكما كهذا صحيح .

---

(١) الإمتناع عن الحكم ملاذ الحرية فيما نكون عرضة له من شر .

٢٩ــ على أنى لم أقتصر اليوم على تعلم ماينبغى أن أتجنب لكيلا أقع فى الخطأ ، بل تعلمت أيضا ما ينبغى أن أفعل لكى أصل إلى معرفة الحق ، لأنى أصل إليه قطعاً إذا ركزت انتباهى تركيزاً كافياً فى الأمور التى أتصورها على وجه الكمال ، وإذا فصلت بينها وبين الأمور الأخرى التى لا أتصورها إلا فى إبهام وغموض : وهذا الأمر سيكون عندى منذ الآن موضع العناية والاهتمام .

التـــأمل الخامس

فى ماهية الأشياء المادية

والعود إلى الله ووجوده

تقـــديم

(للمترجم)

وجد ديكارت ، فى الوعى أو الوجدان،فكرة الذات وفكرة الله ووجد زيادة على ذلك طريقاً يوصله إلى الأشياء الخارجية . فمذهب ديـــكارت عبارة عن شوط فلسفى ذى ثلاث مراحل .

١ — السير إلى معرفة الذات .

٢ — الانتقال من معرفة الذات إلى معرفة الله .

٣ — ومن معرفة الله إلى معرفة العالم .

إن وراءنا الآن معرفتنا بالله ، وفى استطاعتنا أن نوغل فى بحثها أكثر مما صنعنا . ولكن ديكارت يقنع بهذا القدر هنا ، مؤملا أن يعود إلى هذا الأمر فى موضع آخر ، وربما كان ذلك فى كتاب « مبادىء الفلسفة » . لكن الذى يهمه الآن هو أن يمضى فى بناء مذهبه إلى نهايته وأن يجعل معرفة الله وسيلة إلى معرفة العالم . لكن هذا العالم قد كشفت لنا عنه سلسلة من الأفكار تمثله وتترجم عنه فى أذهاننا . وإذن فيتعين

أولا أن ندرس هذه الأفكار، وأن نبين قيمتها ، ومدى ثقتنا فيها لكنا سنجد مرة أخرى ، كأساس لثقتنا فيها ، الفكرة الأصلية عن الله . وسيكون اعتبارنا لهذه الفكره ، فى هذا التأمل الخامس لا على أنها أساس لوجود الذات « كما كان الشأن فى التأمل الثالث » بل على أنها أساس لصحة الأفكار .

وإذا نظرنا فى التأمل وجدناه ينقسم ثلاثة أقسام :

القسم الأول : كل صفة متضمنة فى معنى شىء تصدق على ذلك الشىء :

والآن وقد علمت ماينبغى أن نتجنب للوصول إلى معرفة الحقيقة فلا بد لى أن أنظر هل من سبيل إلى أن نعرف عن الأشياء المادية شيئاً يقينياً . ولكن قبل أن أبحث عن وجود أشياء مادية خارج نفسى، ينبغى أن أنظر إلى ما فى نفسى من أفكار عنها ، لأرى أيها متميزة وأيها مبهمة . إن ما أتصوره متميزاً هو الكم المتصل (أو الممتد طولا وعرضاً وعمقاً) ثم العدد والمقدار والشكل والوضع والحركة والمدة . وأنا أتصور هذه الأشياء تصوراً متميزاً ، وأستطيع بشىء من الجهد الذهنى أن أهتدى إلى طائفة من الخواص عن العدد والشكل والحركة وما شابهها . وإذن فى ذهنى أفكار ، وربما

كانت الأشياء التى تمثلها لى غير موجودة فى الخارج ، إلا أنها لا يمكن أن يقال عنها إنها عدم محض . ولئن كان فى مقدورى أن أفكر فيها أو ألا أفكر ، إلا أنها ليست من صنعى ، بل لها طبائعها الحقيقة الثابتة : فمثلا حين أتصور مثلثاً — وقد لا يكون هنالك مثلث فى الخارج — لا يخلو الأمر من وجود طبيعة ثابتة وخالدة ، وليست من اختراعى وليست معتمدة على ذهنى ، وإنما تنتج من ماهية المثلث هذه جميع الخواص التى أثبتها للمثلث .

ولا محل للاعتراض بأن هذه الفكرة التى لم أخترعها ربما تكون قد وردت على ذهنى بطريق الحواس ؛ لأن ما قلته عن المثلث أستطيع أن أقوله أيضاً عن عدد لا يحصى من الأشكال الأخرى التى أتصورها فى ذهنى دون أن تطلعنى التجربة على نموذج لها .

فمن المحقق إذن أنى أستطيع أن أستخلص من ذهنى أفكاراً عن بعض الأشياء وأن كل ما أتصور بوضوح أنه يخص طبيعة هذه الأشياء إنما يخصها فى الواقع (مثال ذلك فكرة المثلث ، إذ يخص طبيعة المثلث أن زاوياه مساوية لزاويتين قائمتين) .

تطبيق هذا المبدأ على فكرة الله ، الوجود متضمن فى فكرة الله

إذا تقرر هذا أفلا أستطيع أن أستخلص منه دليلا جديداً على

وجود الله ؟ . أجد فى نفسى فكرة الله ، كما أجد فكرة أى شكل من الأشكال الهندسية . وأعرف أن الوجود الخالد يخص طبيعته وأعرف هذا معرفة لا تقل وضوحاً عن معرفتى أن كل ماأستطيع أن أثبته عن شكل بعينه يخص طبيعة ذلك الشكل حقاً .

النتيجة : الله موجود ،

وإذن فوجود الله يعادل فى اليقين أية حقيقة رياضية .

القسم الثانى : جواب على بعض الإشكالات :

١ — يبدو أولا أن هاهنا مغالطة ، ذلك أنه فى جميع الأشياء الأخرى ماعدا الله . نجد أن الماهية يمكن أن تنفصل عن الوجود فنساق بالعادة إلى الاعتقاد بأن وجود الله يمكن كذلك أن ينفصل عن ماهيته .

ولكنى إذا تدبرت هذا الأمر بشىء من الانتباه رأيت أن الوجود منطو فى ماهية الله نفسها . مادامت تلك الماهية عبارة عن امتلاك جميع الكمالات ، ومادام الوجود أحد هذه الكمالات فالوجود فى هذه الحالة لايمكن أن يكون منفصلا عن الماهية كما لايمكن أن تنفصل فكرة الوادى عن فكرة الجبل .

٢ — ولكن كونى لا أستطيع أن أتصور جبلا بدون واد لايستلزم وجود أى جبل فى العالم . وكذلك لايلزم من أننى لاأستطيع أن أتصور الله بدون الوجود أن الله موجود .

فى هذا الاعتراض مغالطة : لأن كونى لاأستطيع أن أتصور الجبل بدون الوادى إنما يلزم عنه أن الجبل والوادى لاينفصلان لا أن فى العالم جبـــلا أو وادياً ، ولكن كونى لا أستطيع أن أتصور الله إلا موجوداً يستلزم أن الوجود لاينفصل عنه ، وبالتالى أن الله موجود .

٣ — يمكن أن يقال أيضاً إن نفس افتراض موجود مالك جميع الكمالات افتراض تعسفى ، وبالتالى أن كل ماينتج عنه يمكن أن يكون موضع شك . والأمر كذلك إذا افترضت أن جميع الأشكال الرباعية يمكن أن ترسم فى الدائرة فيجب أن أقرر تبعاً لذلك أن « المعين » الذى هو شكل ذو أربعة أضلاع يمكن أن يرسم فيها . ولكن لما كان الافتراض فاسداً فالنتيجة فاسدة كذلك .

والجواب أن بين هاتين الحالتين فرقاً ، وهو أن من المستحيل على أن أتصور الله دون أن أنسب إليه جميع الكمالات ؛ وإذن فليس افتراضنا تعسفياً ، بل هو افتراض ضرورى . فى حين

أنه ليست هناك أى ضرورة تلزم فكرى أن يفترض أن جميع الأشكال الرباعية يمكن أن ترسم فى الدائرة ، بل إذا تدبرت الأمر لحظة لم استطع أن أمنع نفسى من أن أتبين خطأ هذا الافتراض . ينبغى أن نميز الافتراضات الفاسدة من الأفكار الصحيحة التى هى صور لطبائع ثابتة وحقيقية ، ولاجرم أن من هذه الأفكار فكرة الله : أولا ، لأنى لاأستطيع أن أتصور شيئاً يكون الوجود من ماهيته سوى الله ، وثانياً ، لأنه ليس فى إمكانى أن أتصور آلهة عديدين يشبهونه ؛ وثالثاً ، أنه إذا تقرر وجود الله تبين لى، بوضوح أن من الضرورى أن يكون وجوده أزلياً أبدياً ، ورابعاً لأنه توجد فى الله أشياء كثيرة أخرى لا أستطيع أن أحدث فيها تغيراً .

وأقول بالإجمال إنه إذا صح لى أن أقول إن كل ما أتصوره تصوراً واضحاً متميزاً هو حق ، فليس هنالك ماهو أكثر يقيناً من وجود الله. صحيح أنه كان لابد لى من كثير من الانتباه الذهنى للوصول إلى معرفة هذه الحقيقة ، ولكن مع أن هناك حقائق معروفة بجلاء لكل شخص ، وأخرى لانهتدى إليها إلا بعد طول نظر، إلا أن هذه متى اهتدينا إليها لم تكن أقل يقيناً من تلك (مثال ذلك الحقائق الرياضية) .

ولا جرم أنه لو كان ذهني خالياً من أي حكم سابق ، ولو كان فكري غير مشغول بوجود الأشياء الحسية انشغالا مستمراً ، لما كان هناك شيء آخر أعرفه بأيسر وأسرع مما أعرف الله .

القسم الثالث : كل يقين يقتضي يقين وجود الله .

لكن وجود الله ليس يقينياً فحسب ، بل من الحق أن يقال إن كل يقين إنما يعتمد عليه .

لأنه إذا صح أني متى فهمت فكرة فهماً واضحاً متميزاً لم أستطع أن أمنع نفسي من الاعتقاد بأنها حقيقية ، فلن استطيع أن أمنع نفسي أيضاً - إذا أمسكت عن اعتبار الأسباب التي اضطرتني إلى الاعتقاد بأنها كذلك - من الشك في حقيقتها ، إذا كنت أجهل وجود الله : إذ قد يساور نفسي التوهم بأني قد خلقت بطبيعتي عرضة للخطأ والضلال حتى في الأشياء التي أظن أني أفهمها بأوفر قسط من البداهة .

وإذن فأنا أتبين تبيناً واضحاً جداً أن يقين كل علم وحقيقته يعتمدان على معرفة الله الحق وحدها .

التأمل الخامس

فى ماهية الأشياء المادية والعود إلى الله ووجوده

١ - بقى على أن أنظر فى أمور كثيرة أخرى تتعلق بصفات الله وتتعلق بطبيعة ذاتى أى بطبيعة نفسى ؛ ولكنى ربما عدت إلى بحث هذه الأمور مرة أخرى . أما الآن ، بعد أن بينت ماينبغى فعله أو اجتنابه للوصول إلى معرفة الحقيقة ، فأهم مايجب أن أصنع هو أن أحاول الخروج ، وتخليص نفسى من جميع ماوقعت فيه من شكوك فى هذه الأيام الأخيرة ، وأن أرى إذا كان فى مقدورى أن أعرف شيئاً يقينياً عن الأشياء المادية. ولكن قبل أن أبحث فى إمكان وجود أشياء كهذه خارج ذاتى، ينبغى أن أنظر فى معانيها من حيث وجودها فى فكرى ، وأن أرى أيها متميز وأيها مبهم .

٢ — أرى أولا أنى أتخيل بتميز ذلك الكم الذى شاع لدى الفلاسفة أن يطلقوا عليه لفظ «الكم المتصل» أو الامتداد فى الطول والعرض والعمق ، وهو الامتداد الذى يكون فى ذلك الكم ، أو بعبارة

أدق يكون فى الأشياء التى نصفها به(١). ويضاف إلى هذا أنى أستطيع أن أحصى فيه أجزاء كثيرة مختلفة ، وأن أنسب إلى كل جزء منها جميع أنواع المقادير والأشكال والمواضع والحركات . وأستطيع أخيراً أن أعين لكل واحدة من هذه الحركات جميع أنواع المدة.

ولا يقف الأمر عند معرفتى لهذه الأشياء بوضوح حين أنظر فيها كذلك بوجه عام ، بل إن شيئاً من الانتباه يجعلنى أهتدى إلى مالا يحصى من الخواص المتصلة بالأعداد والأشكال والحركات وماشابهها مما تظهر حقيقتها بقدر عظيم من البداهة ومما تلائم طبيعتى ملاءمة تخيل لى أنى لم أتعلم شيئا جديدا وإنما تذكرت ما كنت أعلمه من قبل ، أعنى أنى أدركت أشياء كانت فى ذهنى من قبل وإن لم أكن قد وجهت إليها فكرى بعد .

٤ـ ومما أراه هنا من الأهمية بمكان، أنى أجد فى نفسى ما لا حصر له من الأفكار عن أشياء معينة لا يصح اعتبارها عدماً محضاً ، مع أن أنه ربما لم يكن لها وجود خارج فكرى ، وليست من صنعى، مع أن فى مقدورى أن أفكر فيها أو ألا أفكر، بل لها طبائعها الحقيقية الثابتة(٢). مثال ذلك حين أتخيل مثلثاً ،حتى لو لم يكن له قط وجود خارج فكرى ، لا يخلو الأمر من أن لهذا الشكل طبيعة

(١) أى الأشياء المادية التى ينسب إليها الامتداد والكم .

(٢) هذا ما يسمى «ثبوت الماهيات وتحققها» عند فلاسفة العصر الوسيط. (قارن هذا بمباحث الماهية والوجود عند المتكلمين الإسلاميين) .

أو صورة أو « ماهية » معينة محددة ، هي ثابتة وخالده ، وليست من اختراعي ولا معتمدة على ذهني بتاتاً ؛ كما يبدو أننا نستطيع أن نثبت خواص مختلفة لهذا المثلث ، كأن تكون زواياه الثلاث مساوية لزاويتين قائمتين ، وأن تكون الزاوية الكبرى مقابلة للضلع الأكبر ، وخواص أخرى كهذه ، أتبينها فيه الآن - سواء أردتُ ذلك أم لم أردِه — بقدر عظيم من الوضوح والبداهة ، مع أن هذا الأمر لم يخطر ببالي بتاتاً حين تخيلت مثلثاً لأول مرة ولهذا لا يمكن أن يقال إن هذه الخواص من صنعي واختراعي.

٥ — ولا وجه للاعتراض هنا بأن هذه الفكرة عن المثلث ربما وردت على ذهني عن طريق حواسي ، لأني رأيت في بعض الأحيان أجساماً ذات شكل ثلاثي : إذ أن في مقدوري أن أرسم في ذهني مالا يحصى من الأشكال الأخرى ، وليست تقوم لدينا أقل شبهة في أن حواسي ما وقعت عليها أبداً ؛ ولكنني مع ذلك أستطيع أن أثبت خواص مختلفة تتصل بطبيعتها كما تتصل بطبيعة المثلث ، وكلها صحيحة بلا ريب ، مادمتُ أتصورها بوضوح وتميز . ويترتب على هذا أنها شيء ، لا عدم محض ، لأن من الأمور البديهية جداً أن كل ما هو حق فهو شيء ، إذ أن الحق والوجود صنوان . وقد أسهبت فيما تقدم في إثبات أن كل ما أعرفه بوضوح وتميز فهو حق .

بل لو لم أكن قد أثبت هذا المبدأ ، فطبيعة ذهنى تحملنى على التسليم بصحة الأشياء التى اتصورها بوضوح حين أتصورها على هذا الوجه . وأتذكر انى عندما كنت لا أزال شديد التعلق بموضوعات الحواس قد عددت من أشد الحقائق ثبوتاً واستقراراً تلك التى كنت أتصورها بوضوح وتميز عن الأشكال والأعداد وسائر الأشياء المتصلة بالحساب والهندسة .

٦ــ فإذا كان يلزم من استطاعتى أن أستخلص من فكرى فكرةً عن شيء ما ، أن كل ما أتبين فى وضوح وجلاء أنه يخص ذلك الشي إنما يخصه فى الواقع ، أفلا أستطيع أن أستخلص من ذلك حجة ودليلا برهانياً على وجود الله ؟[1].

لاجرم أنى أجد فى نفسى فكرة عن الله ــ أى فكرة عن موجود مطلق الكمال ــ كما أجد فى نفسى فكرة عن أى شكل أو عن أى عدد ، وأنى أعرف أن الوجود الفعلى والأبدى من خواص طبيعته ، وأعرف ذلك على وجه لا يقل وضوحاً وتميزاً عن معرفتى أن كل ما أستطيع أن أثبته عن أى شكل أو عن أى

---

(١) يعود ديكارت هنا إلى « الدليل الأنطولوجى » على وجود الله (انظر كتابنا : « ديكارت » . الطبعة الخامسة ـــ سنة ١٩٦٥) .

عدد إنما يخص طبيعة ذلك الشكل أو ذلك العـــدد فى الحقيقة .
ويترتب على هذا أنه حتى لو لم يكن كل ماانتهيت إليه فى التأملات السابقة صحيحاً ؛ فإن وجود الله يجب أن يقع فى ذهنى على الأقل بمثل اليقين الذى رأيته حتى الآن لجميع الحقائق الرياضية التى لاتتصل إلا بالأعداد والأشكال ، وأن يكن ذلك لا يبدو أول الأمر جلياً كل الجلاء ؛ بل يبدو أن فى ظاهره مغالطة .

ذلك أن اعتيادى فى سائر الأشياء الأخرى أن أميز بين الوجود والماهية ؛ قد يسر لى الميل إلى الاعتقاد بأن الوجود يمكن أن ينفصل عن ماهية الله ؛ وأننا لذلك نستطيع أن نتصور الله غير موجود فى الواقع . ولكنى حين أفكر فى الأمر بمزيد من العناية ، أرى بجلاء أن الوجود لا يمكن أن ينفصل عن ماهية الله ، كما لا يمكن أن ينفصل عن ماهية مثلث مستقيم الأضلاع أن زواياه الثلاث مساوية لزاويتين قائمتين ؛ وكما لا يمكن أن تنفصل فكرة الوادى عن فكرة الجبل ؛ لهذا لا يكون تصورنا إلهاً — أى موجوداً مطلق الكمال - ينقصه الوجود أى ينقصه كمال ما ، أقل تناقضاً من تصورنا جبلا غير ذى واد(١).

---

(١) انظر «الاعتراضات والردود» ١، ٢، ٥ (أ ـ ت ، م ٧ س ٩٧ ـ ١٠٠)

٧ — ولكن إذا كنت فى الحقيقة لاأستطيع أن أتصور إلهاً بغير وجود ؛ كما لا أستطيع أن أتصور جبلا بغير واد ، فإنى كونى أتصور الجبل مع الوادى لا يقتضى وجود أى جبـــل فى الخارج ؛ وكذلك مهما أكن أتصور الله ذا وجود ، فليس هذا بمقتض ـ فيما يلوح لى ـ أن يكون الله موجوداً فى الواقع : فإن فكرى ليس له سلطان على الأشياء . وكما أن فى وسعى أن أتخيل فرساً ذا جناحين ـ مع أنه لاوجود فى الخارج لفرس ذى جناحين . كذلك ربما أستطعت أن أنسب الوجود إلى الله ، وإن لم يكن لله وجود .

٨ — لكن القياس هنا مع الفارق ، والاعتراض ينطوى على مغالطة : إذ أن كونى لاأستطيع أن أتصور جبلا بغيرواد لا يقتضى وجود أى جبل ولا أى واد فى الخارج ، وإنما يقتضى أن الجبل والوادى ـ سواء كانا موجودين أوغيرموجودين ـ لا ينفصل الواحد منهما عن الآخر أما كونى لاأستطيع أن أتصور الله إلا موجوداً ، فيقتضى أن الوجود غير منفصل عنه ، ومن ثم أنه موجود حقا . وليس فكرى هو الذى يحصل هذا الوجود ولا هو الذى يفرض سلطانه على الأشياء . بل على العكس إن الضرورة التى تقع فى الشىء نفسه ؛ أى ضرورة وجود الله ، هى التى تجعلنى أنحو هذا

النحو من التفكير: لأنه ليس فى وسعى أن أتصور إلهاً لاوجود له أى أن أتصور موجوداً ذا كمال مطلق، كما فى وسعى أن أتخيل فرساً ذا جناحين أو غير ذى جناحين .

٩ — ولا ينبغى الاعتراض هنا أيضاً بأنى فى الحقيقة مضطر إلى التسليم بأن الله موجود . بعد أن افترضت أنه حاصل على أنواع الكمال جميعاً ، مادام الوجود واحداً منها ، لكن افتراضى الأول لم يكن فى الواقع ضرورياً ، كما أنه ليس من الضرورى أن نعتبر أن جميع الأشكال ذات الأضلاع الأربعة يمكن أن ترسم فى الدائرة . ولكن لو افترضت وجود هذا الخاطر لدى ، لكنت مضطراً إلى التسليم بأن المعين يمكن أن يرسم فى الدائرة . لأنه شكل ذو أربعة أضلاع ، ولكنت إذن مضطراً إلى التسليم بأمر باطل . أقول إننا لا ينبغى أن نورد اعتراضاً كهذا : لأنه وإن لم يكن من الضرورى أن يرد على بالى فى وقت خاطر عن الله ، إلا أنه كلما سنح لى خاطر عن موجود أول أعلى ، واقتبست فكرة عنه من ذخيرة ذهنى — إن صح هذا القول — فمن الضرورى أن أنسب إليه سائر أنواع الكمال وإن لم أعمد إلى إحصائها جميعاً ولا إلى صرف عنايتى إلى كل واحد منها على وجه الخصوص . وهذه الضرورة كافية — متى تبينت أن الوجود كمال — فى أن

تحملنى على أن أستنتج أن هذا الموجود الأول الأعلى موجود حقاً(١) . كذلك وإن لم يكن من الضرورى أن أتخيل مثلثا أبداً ، إلا أنى كلما أردت أن أعتبر شكلا مستقيم الأضلاع مؤلفاً من ثلاث زوايا فحسب ، لزمنى أن أنسب إليه جميع الخواص التى تعين على أن أستنتج أن زواياه الثلاث لا تزيد على زاويتين قائمتين ، مع أن هذا الأمر بالذات ربما لايكون حينئذ ملحوظاً عندى . ولكن حين أنظر فى أى الأشكال يمكن رسمها فى الدائرة لايلزمنى بأى وجه من الوجوه أن أعتبر أن جميع الأشكال ذوات الأضلاع الأربعة تدخل فى عدادها ؛ بل على العكس ليس فى استطاعتى أن أتوهم وقوع هذا ، مادمت لا أريد أن أتلقى فى فكرى إلا ما أستطيع أن أتصوره تصوراً واضحاً متميزاً . وإذن فهناك فرق كبير بين الافتراضات الباطلة ، كهذا الافتراض الأخير وبين الأفكار الصحيحة التى نشأت معى ، والتى أولها وأهمها فكرتى عن الله .

١٠ — ذلك أنى فى الواقع أتبين من وجوه كثيرة أن هذا

---

(١) يمكن تلخيص هذا الدليل على الوجه الآتى : ١ — الله بتعريفه هو الكائن الكامل ؛ ٢ — الوجود كمال ؛ ٣ — وإذن فالله موجود .

المعنى ليس شيئاً مصطنعاً ولا مخترعاً ، ولا معتمداً على فكرى فحسب ؛ بل إنه صورة لطبيعة حقيقية ثابتة : أولا ، لأنى لا أستطيع أن أتصور غير الله شيئاً يخص الوجود ماهيته على جهة الضرورة ؛ ثم لأنه لا يمكننى أن أتصور إلهين أو أكثر على شاكلته وإذ سلمنا بأن ثمة إلهاً هو الآن موجود ! فإنى أرى بوضوح أنه لابد أن يكون موجوداً منذ الأزل ولا بد أيضاً أن يكون موجوداً إلى الأبد ؛ وأخيراً أتصور فى الله صفات أخرى كثيرة لا أستطيع أن أنقص أو أن أغير منها شيئاً[1] .

١١ — على أنه ينبغى دائماً ؛ أيا ما كانت الحجة أو الدليل الذى نستعمله ، أن نعود إلى ماذكرت من أنه ما من شىء يقوى على إقناعى إقناعاً تاماً ، إلا ما أتصوره تصوراً واضحاً متميزاً . ومع أن من الأمور التى أتصورها على هذا النحو ما تكون معرفتها فى الحقيقة بينة لكل واحد . ومنها ما لا تتكشف معرفتها إلا لمن يعملون النظر فيها ويطلبون الفحص عنها . إلا أن الأمور التى من هذا النوع الأخير . متى تم الكشف عنها . لم تكن فى نظر الناس أقل يقيناً من الأمور التى من النوع الأول . فلو أخذنا مثلا

(١) يرى ديكارت للدبيان أن الله منزه عن مشابهة المخلوقات ومتميز عنها: لأن الماهية فيه هى عين الوجود، ولأنه بالتعريف هو الواحد الأحد، ولأنه بالتعريف هو الأزلى الأبدى فى ذاته وصفاته .

أى مثلث قائم الزاوية : وجدنا أنه وإن كان لا يتجلى لنا أول الأمر أن مربع قاعدته يساوى مربعى الضلعين الآخرين · كما يتجلى لكل واحد أن قاعدته مقابلة للزاوية الكبرى . إلا أننا متى تبينا هذا الأمر مرة . استيقنا من صحته استيقاننا من صحة الأمر الآخر .

١٢ — أما فيما يتعلق بالله . فلو لم يكن ذهنى مشغولا بأحكامه السابقة . ولو لم يكن فكرى منصرفاً على الدوام إلى صور الأشياء الحسية ، لما كان هنالك شيء أعرفه بأسرع ولا أيسر مما أعرف الله فهل هنالك ماهو أوضح وأبين من القول بأن هنالك إلهاً ، أى موجوداً أعلى كاملا ، قد تفردت ماهيته بأن الوجود الضرورى أو الأبدى منطو فيها ، وإذن فهو موجود ؟

١٣ - ومع أنى لكى أتصور هذه الحقيقة جيداً قد احتجت إلى مجهود ذهنى كثير ، لكننى الآن لا أوقن بها فحسب كما أوقن بما يبدو لى أنه أكثر الأشياء يقيناً ، بل ألحظ أيضاً أن ما للأشياء الأخرى من يقين إنما يعتمد عليها اعتماداً مطلقاً ، بحيث يصح لى أن أقول إنه بغير هذه المعرفة يستحيل معرفة أى شيء معرفة كاملة

١٤ - ذلك أني وإن كنت مطبوعاً على أن أعجز ، متى أدركت أمراً بوضوح وتميز ، عن أن أصد نفسي عن الاعتقاد بأنه حق ، إلا أن نفسي مجبولة أيضاً على أن تجعلني عاجزاً عن تركيز ذهني في أمر واحد باستمرار . ولما كنت كثيراً ما أتذكر أني فيما مضى قد حكمت على شيء بأنه حق ، دون أن أستطيع تذكر الأسباب التي ساقتني إلى هذا الحكم ، فربما تعرض لي حينئذ أسباب أخرى تجعلني أغير رأيي بسهولة ، إذا كنت أجهل أن هنالك إلهاً ؛ وإذن فلن يكون لدي أبداً علم حقيقي ويقيني بأي شيء كان بل آراء مبهمة مزعزعة فحسب[1].

١٥ - مثال ذلك أني حين أنظر في طبيعة المثلث المستقيم الأضلاع ، يتبدى بوضوح لي - أنا الذي على شيء من الدراية بأصول الهندسة - أن زواياه الثلاث مساوية لقائمتين ؛ وأجد من المستحيل ؛ حين أعمل الفكر في البرهنة على ذلك ، أن أعتقد ما يخالفه . ولكن متى صرفت فكري عنه فقد يحتمل جدا أن أشك في صحته - مع أني لا أفتأ أتذكر أني أدركته إدراكاً واضحاً إذا لم أكن أعلم بوجود إله . لأني أستطيع أن أقنع نفسي بأنه قد

(١) لأننا حين نجهل وجود الله لا يكون لدينا ما يضمن دوام اليقين في برهات الزمان (انظر : عثمان أمين : « ديكارت » الطبعة الثالثة سنة ١٩٥٣ ص ١٥٨).

صار ديدناً لى أن أخطىء بسهولة حتى فى الأمور التى أظن أنى أدركها بأوفر قسط من البداهة واليقين : نظراً إلى أنى أتذكر أنى كثيراً ما ظننت بأشياء كثيرة أنها حقيقية ويقينية . ثم تبينت بعد ذلك لأسباب أخرى أنها باطلة على الإطلاق .

١٦ـــ ولكن بعد أن تبينت أن الله موجود . إذ تبينت فى الوقت نفسه أن الأشياء جميعاً معتمدة عليه . وأنه ليس بمخادع(١) وخلصت من ذلك إلى القول بأن كل ما أتصوره بوضوح وتميز لابد أن يكون صحيحاً . ولو أنى لم أعد أفكر فى الأسباب التى دعتنى إلى الحكم بأنه صحيح . مكتفياً بأن أتذكر أنى قد أدركته بوضوح وتميز ، لا أجد عند المعارضين دليلا واحدا يحملنى على الشك فى صحته ، وبناء على هذا يكون لدى عنه علم صحيح ويقينى وهذا العلم نفسه يمتد كذلك إلى سائر الأشياء التى أتذكر أنه قد سبق لى إقامة البرهان عليها . كحقائق الهندسة وماشابهها ، لأنى أتساءل هنا : ما الاعتراضات التى يمكن إيرادها عليها لتجعلنى أضعها موضع الشك ؟ أيعترض بأن طبيعتى من شأنها أن تجعلنى

---

(١) يرى ديكارت أن صدق الله هو أساس اليقين فى علومنا البشرية (انظر: كتابنا « ديكارت » ـــ الطبعة الثالثة ـــ ص ١٥٥) .

عرضة للخطأ فى أغلب الأحيان ؟ لكنى قد علمت أنى لا أستطيع أن أخطىء فى الأحكام التى تكون لى معرفة واضحة بأسبابها . أو يعترض بان أموراً كنت أحسبها صحيحة ويقينية ، ثم تبينت بعدئذ أنها باطلة ؟ لكننى لم يكن لى بهذه الأمور معرفة واضحة متميزة ، ولما كنت إلى ذلك الحين أجهل القاعدة التى أستوثق بها من الحقيقة ، فقد اضطررت إلى التصديق اعتماداً على أسباب تبينت بعدئذ أنها أقل قوة مما توهمت فيها حينذاك . وإذن فأى اعتراض آخر يمكن إيراده ؟ قد يعترض بأنى ربما أكون نائماً (وهو اعتراض قد أوردته أنا نفسي فيما تقدم) أو أن جميع ما يخالج نفسى من خواطر ربما يكون أضغاث أحلام تساورنا أثناء النوم ؟ ولكن حتى ولو كنت نائماً ، فلن يغير ذلك من الأمر شيئاً : لأن كل ما يعرض لذهنى ببداهة فهو صحيح على الإطلاق[1].

١٧ — وإذن فقد وضح لى كل الوضوح أن يقين كل علم وحقيقته إنما يعتمدان على معرفتنا للإله الحق : بحيث يصح لى أن أقول إنى قبل أن أعرف الله ما كان بوسعى أن أعرف شيئاً

(١) فى النوم لا تبطل قوانين العقل وإنما تقف ضوابط الحواس .

آخر معرفة كاملة · والآن وقد عرفته سبحانه ، قد تيسر لى السبيل إلى اكتساب معرفة كاملة لأشياء كثيرة . ولا تقتصر هذه المعرفة على الأمور المتصلة بالله والأمور العقلية الأخرى ، بل تتناول أيضاً الأمور المختصة بالطبيعة الجسمانية ، من حيث أنها تصلح موضوعاً لبراهين أصحاب الهندسة الذين لا يعنيهم البحث فى وجودها .

التأمل السادس

فى وجود الأشياء المادية وفى التمييز الحقيقى بين نفس الإنسان وبدنه

تقديم

(للمترجم)

يختلف موضوع هذا التأمل عن موضوع سائر التأملات السابقة من حيث الصعوبات والإشكالات التي تعالج فيه : ذلك أن غرض ديكارت أن ينظم في فلسفته لحمة محبوكة من الاستدلالات ، بحيث أنه متى تم اكتساب حقيقة أولى ازمت عنها سلسلة الحقائق الأخرى جميعا . وهو واجد هذه الحقيقة الأولى في واقعة « الكوجيتو » ، وهي ثبوت الإنية أي الذات المفكرة . لكن الواقع أن مثل هذا التدرج إلى الخلف يكون ممكناً بمقدار ما يستطيع العقل أن يرقى من معلول إلى علة ، ومن نتيجة إلى مبدأ . ويمكن أن يقال إنه لاصعوبة إلى حد ما في الانتقال من وجود النفس التي هي معلول إلى وجود الله ، الذي هو علة لها ؛ لكن الانتقال من العلة إلى جميع ما يمكن أن تحدثه من معلولات ، ليس استدلالاً حاسماً قوياً : فوجود المعلول يثبت وجود العلة ، لكن وجود العلة ، لايثبت الوجود الواقعي لجميع المعلولات التي كان من الممكن أن تحدثها . وبعبارة أخرى ، هل يلزم من كوني أعرف الله

باعتباره قادراً على أن يخلق عالماً خارجياً ، أن هذا العالم الخارجي قد خلقه الله بالفعل ؟ إن قلنا نعم ، لزم أن نسلم بأن كل ما أستطيع أن أتصوره ممكناً بوجود العلة قد تحقق أو سيتحقق يوماً ما : وهذا هو ماسيذهب إليه « سبينوزا » الذي يرى أن جميع الممكنات قد ارتقت إلى رتبة الوجود ، على جهة الضرورة وعلى التعاقب . ولكننا إذا قلنا إن الممكن ليس دليلا على الموجود ، فلا يلزم من أن كوني مالكا لفكرة إله يمكن أن يكون خالقا ، أن هذا الإله خالق بالفعل ، وإنما التجربة وحدها هي التي تستطيع أن تقطع في الأمر . ولكننا نتساءل : هل الرجوع إلى التجربة ممكن في مذهب كمذهب ديكارت يضع موضع الشك كل مالم يكن مرتبطا ارتباطا عقليا وثيقا ؟ نعم يمكن ذلك ، بفضل مايسميه بالصدق الإلهي . غير أنه يمكن الاعتراض أيضاً بأن إمكان الخطأ الذي هو من خصائص الإنسان ، قد هون من شأن الصدق الإلهي . ومن أجل هذا كان بحث هذه المسألة : « هل العالم الخارجي موجود » مردّه إلى نوع من التقريب : إذا سلمنا بأن بعض الوقائع الطبيعية تحملنا على الاعتقاد بوجود العالم ، فبأي معيار نبين نصيب الخطأ الإنساني ونصيب الصدق الإلهي ؟

لا نستطيع الخروج من هذا الإشكال إلا بالافتراض البسيط وهو أن نعرف :

١ـ إذا كان وجود العالم ممكناً .

٢ـ وإذا كان محتملا .

٣ـ وإذا كانت تؤيده الوقائع أو تناقضه ، وذلك هو الطريق الذى سلكه ديكارت .

يقع هذا التأمل فى ثلاثة أقسام رئيسية :

القسم الأول : فى الأدلة على وجود الأشياء المادية :

لم يبق على الآن أن أبحث عما إذا كانت الأشياء المادية موجودة، فأقول أولاً إن الأشياء المادية على الأقل ممكنة باعتبارها موضوعا للهندسة (أى باعتبارها ممتدة) : فإنى إذا اعتبرتها من هذه الجهة تصورتها تصوراً متميزاً جداً ، والله قادر على إيجاد كل ما أتصوره فى تميز وكل ما لا ينطوى على تناقض .

ولكن هل الأشياء المادية موجودة وجوداً واقعيا ؟ .

يبدو أن القدرة على تخيل الامتداد تعطينا دليلا محتملا على

وجود الأشياء المادية : ذلك أن التخيل متميز كل التميز عن التعقل المحض . فإنى حين أتخيل مثلثا ، لا يقتصر تخيلى على أن أتصور أنه شكل مؤلف من ثلاثة أضلاع ، بل أزيد عليه أنى أرى هذه الأضلاع الثلاثة ماثلة حاضرة بقوة الذهن . من أجل هذا كنت محتاجا ، لكى أتخيل ، إلى مجهود ذهنى خاص لا أبذله حينما أتعقل .

يضاف إلى هذا أن قوة التخيل هذه ، من حيث إنها مغايرة لقوة التصور ، ليست ضرورية لماهيتى . ولو لم تكن لدىّ قوة على التخيل لما تغير حالى عما أنا عليه الآن ، ولبقيت شيئا مفكرا.

ويبدو أنه يلزم من هاتين الملاحظتين أن التخيل يقتضى وجود شىء متميز عن ذهنى : فكأن الذهن ، فى حال التعقل المحض ، يلتفت صوب ذاته وينظر فيما يحتوى عليه من أفكار ، كفكرة المثلث على العموم ؛ فى حين أن الذهن ، عندما يتخيل، إنما يلتفت صوب الجسم وينظر إلى ما فيه من صورة حسية تطابق الفكرة التى كونها بنفسه أو التى تلقاها عن طريق الحواس . وإذن فيبدو أن التخيل إنما هو التفات القوة العارفة إلى شىء حاضر وثيق الصلة بها هو الجسم ، وإذن فأستطيع أن أستنتج من هذا أن الجسم موجود .

لكن هذا التفسير لا يعدو أن يكون محتملا .

وبعد أن نظرنا فى المخيلة ، ينبغى أن ننظر فى الحس ، فلربما استطعنا أن نستفيد من ذلك دليلا مقنعاً على وجود الأجسام . وهنا ثلاثة أمور تحتاج إلى بيان :

١ — ما الأشياء التى حسبتها فيما مضى صحيحة ، وقد كنت تلقيتها من الحواس ، وعلى أى الأسس كان يستند هذا الاعتقاد ؟

٢ — الأسباب التى اضطرتنى بعدئذ إلى أن أشك فيها .

٣ — ماينبغى أن أعتقد الآن فى هذا الأمر .

١ — أحسست أن لى جسما ، وأن هذا الجسم موضوع بين أجسام كثيرة أخرى يحصل له منها منفعة أومضرة . وقدلاحظت فى هذه الأجسام الغريبة صفات كالصلابة والحرارة واللون إلخ ، فضلا عن الامتداد والشكل والحركة . والسبب الذى دعانى إلى الاعتقاد بوجود هذه الموضوعات هو أن الأفكار عن الأشياء الحسية كانت تطرأ لذهنى بدون رضاى ؛ وإذن فقد كنت أحسبها حادثة من علل أخرى . ولما لم أكن أعرف عن هذه العلل أى معرفة أخرى ، فقد حكمت بأنها شبيهة بهذه الأفكار التى كانت لدىّ عنها — وكان يبدو لى أن هذا كله قد تعلمته من الطبيعة

ذاتها بالنظر إلى أن جميع هذه الأحكام قد تكونت فى نفسى قبل سن التفكير بزمن طويل .

٢ ـــ ولكننى قد اضطررت منذ ذلك الحين إلى الشك فى هذا كله : لأنى لاحظت عن الحواس أولاً أنها عرضة لأوهام ، ثم ساقتنى أحلام النوم إلى الظن بأن مدركات اليقظة ربما كانت أحلاماً كذلك ، وأخيرا لما فرضت بأنى أجهل خالق وجودى ، استطعت أن اعتقد أن الطبيعة قد جعلتنى على جبلة بحيث أخطىء دائما حتى فى أشد الأشياء بداهة .

أما ذلك الميل الطبيعى الذى كان يحملنى على الثقة فى الحواس ، فقد حسبت أن من الممكن أن يكون فاسدا ، بالنظر إلى أن الطبيعة تسوقنى أحيانا إلى أشياء يصرفنى العقل عنها .

ثم إن الأفكار الحسية لا تعتمد آخر الأمر على إرادتى، لكن من الممكن أن توجد فى نفسى قوة من شأنها ان تحدثها ؛ وإن لم أكن قد اكتسبت أى معرفة بها حتى الآن .

٣ـــ الدليل الصحيح على وجود الأجسام : لكن الآن قد تقدمت فى معرفة نفسى وفى معرفة خالق وجودى أيضا ، فما الذى ينبغى أن أجعله لنفسى معتقدا ؟

أولاً ، مادامت جميع الأشياء التي أتصورها في وضوح وتميز يمكن أن يكون الله قد أوجدها على نحو ما أتصورها ؛ فيكفي أن يتيسر لي تصور شيء بدون شيء آخر ، لكي أستوثق من أن الشيئين متغايران في الواقع ، لأن من الممكن أن يكونا موجودين على انفراد ، على الأقل بقدرة الله الواسعة . ولكن لدي فكرة واضحة جداً عن نفسي،ومن حيث أني شيء مفكر لا ممتد ، ولديّ فكرة واضحة جداً عن الجسم من حيث أنه شيء ممتد لامفكر ، وإذن فالإنية المفكرة والجسم شيئان متميزان مادام يمكن تصور أحدهما متميزاً عن الآخر .

والآن لديّ قوى حاسة ؛ لكن هذه القوة المنفعلة في ذاتها تقتضي لكي تقوم بمهمتها أن تكون هناك قوة فاعلة تبعث فيها الأفكار عن الأشياء الحسية . لكن هذه القوة الفاعلة لا يمكن أن تكون فيّ ، مادمت لست إلا شيئاً مفكراً ، وما دامت هذه القوة لاتقتضي الفكر ولاهي في وعي . وإذن فهـذه القوة خارجة عني .

لكن هذه القوة يمكن أن تكون إما جسما يحوي « على جهة الصورة » ما هو موجود « على جهة الموضوع » في أفكاري

عن الأشياء الحسية ، وإما أن تكون إلهاً حاصلا « على جهة الشرف » على كل ما هو موجود « على جهة الموضوع » فى هذه الأفكار .

لكن الله الخالق لوجودى قد أعطانى ميلاً قوياً إلى الاعتقاد بأن هذه الأفكار صادرة من الأشياء الجسمانية. وإذن فهذه الأشياء موجودة فى الواقع .

القسم الثانى : فى طبيعة الأشياء المادية :

والآن ما الذى نستطيع أن نعرفه عن طبيعة هذه الأشياء المادية ؟ ربما لم تكن هذه الأشياء على نحو ما أدركها بواسطة الحواس ، لأن فى هذا الإدراك كثيراً من الغموض والإبهام . لكن جميع ما أتصورة فى الأشياء المادية بوضوح ، أى جميع الأشياء التى هى موضوع الرياضيات الخالصة ، هى على الأقل موجودة فيها حقا .

أما فيما يتعلق بالأشياء الأخرى ، أى الأشياء الجزئية ، كالحجم الظاهر للشمس أو الأشيا المبهمة ، كالضوء والصوت ، فينبغى بصددها أن أعرف ما ترشدنى الطبيعة إليه ، لأن هذه الطبيعة جاءت من الله ، فلا تحوم حولها شبهة الكذب فى كل ما ترشدنى إلي أنه حق .

أول ما ترشدني الطبيعة إليه في صراحة هو أن لي بدناً ، وأني لست مقيماً فيه كالنوتي في سفينته ، بل إني متحد به اتحاداً يجعلني وإياه شيئاً واحداً ، بحيث أن بدني لو أصابه جرح لم يقتصر أمري على أن أدرك ذلك الجرح بالذهن كما يدرك النوتي في سفينته عيباً ، بل أشعر بالألم منه ، فأنتبه إليه .

وتعلمني الطبيعة أيضاً أن أجساماً أخرى كثيرة تحيط بجسمي ، وأن هذه الأجسام تحدث في نفسي مدركات مختلفة ، وأنها لابد أن تكون مغايرة بعضها لبعض ، وأنها ما دامت تسبب لي ألماً ولذة فيستطيع جسمي أن يتلقى منها ألواناً من الراحة أو المتاعب .

ولكن هناك أموراً أخرى أنسبها خطأ إلى الطبيعة إنما تسربت إلى ذهني بلا تبصر ، مثل الرأي الذاهب إلى أن في الجسم الساخن شيئاً يشبه الحرارة التي فيّ . كل ما يحق لي أن أعتقده هو أنه يوجد في النار شيء يثير فيّ الشعور بالحرارة . وكل خطأ من هذا النوع ينشأ من أني لم أتبع الطبيعة ، بل أفسدت نظام الطبيعة : لأنه ليس للمدركات غاية سوى أن تعلمني ما هو نافع أو ضار ، وهي في هذا واضحة ومتميزة ، ولكني أستعملها كقواعد لمعرفة ماهية الأجسام .

القسم الثالث : لا يمكن اتهام الطبيعة بأنها تجعلنا نخطىء فى أمر الأشياء النافعة أو الضارة :

ومع ذلك فيبدو ، حتى لو فهمنا على هذا النحو الغرض الطبيعى لمدركاتنا ، أن هناك محلا لأن نتهم الطبيعة بأنها تسوقنا إلى الخطأ حتى فى الأشياء التى ينبغى أن تطلب أو تتجنب : فمثلا إذا وضع شيء من السم فى اللحم ، فالطبيعة يمكن أن تدعونى إلى تناول هذا السم . صحيح أن الطبيعة يمكن أن يلتمس لها العذر ، لأنها إنما حملتنى على اشتهاء اللحم لا السم الذى تجهله ، ولا عجب إذا لم تكن طبيعتى عارفة بكل شيء . — ولكننا نخطىء فى الأشياء نفسها التى تسوقنا الطبيعة إليها مباشرة : فالمريض بداء الاستسقاء تعطيه الطبيعة رغبة فى الشرب مع أن الشرب ضار به .

فإذا قيل إن طبيعة هذا المريض قد فسدت أو انحرفت، قلنا : لم تكون طبيعة المريض ، الذى هو من مخلوقات الله ، طبيعة فاسدة أو معيبة ؟

وللإجابة على هذا الإشكال ينبغى أولا أن نعرف أموراً :

١ — أن النفس غير منقسمة ، لكن الجسم مركب من أجزاء .

٢ — وأن النفس لا تتأثر مباشرة إلا بما يحدث فى المخ ،

٣ — وأن حركة معينة من حركات المخ تحدث شعوراً معيناً .

٤ — وأن هذا الشعور هو فى أغلب الأحيان نافع لحفظ البدن ، ولاسبيل إلى أن نؤمل ما هو خير منه

لهذا نجد أن جفاف الحلقوم يولد بتأثيره على المخ رغبة فى الشرب ؛ وهذا خير ، لأن جفاف الحلقوم يأتى غالباً من أن الشرب يكون فى تلك اللحظة ضرورياً للبدن . فإذا كان هذا الجفاف ينشأ بالعرض من علة أخرى ، كالاستسقاء ، فلابد أن يولد أيضاً الرغبة فى الشرب . صحيح أن هذه الرغبة فى هذه الحالة وخيمة العاقبة ؛ لكن هذا شر عرضى ، ونتيجة محتومة لقانون غايته تحقيق مصلحة البدن .

وإذن فمن المحقق ، فيما يتعلق بمصلحة البدن أو مضرته ، أن الحواس ترشدنى إلى الصواب أكثر مما توقعنى فى الخطأ . وإذا أضفت إلى هذا أنى أستطيع أن أجعل من بعض حواسى رقيباً على بعضها الآخر ، وأن أجعل عليها رقيباً من الذاكرة والذهن ، فليس يحق لى أن أخشى الخطأ فيما تعرضه الحواس علىّ كل يوم .

وليس يحق لى أيضاً أن أقف عند الاعتراض بمسألة النوم ،

لأنى أرى الآن بين اليقظة والنوم فرقاً كبيراً ؛ إذ أن الأشياء التى تعرض فى النوم غير متسقة؛ فإذا تراءت لى فجأة صورة رجل دون أن أرى من أين أتت ولا إلى أين تذهب ، فهذا يفيد أنى حالم. ولكن إذا رأيت الأشياء وعرفت من أين تأتى وإلى أين تذهب وتبينت الزمان الذى تظهر فيه، وإذا استطعت أن أربط بين شعورى بها وبين سائر ماقى الحياة من أشياء وأحداث، استطعت أن أكون مستوثقاً من أنى أراها وأنا يقظان .

وإذن فمتى كانت حواسى المختلفة على اتفاق فيما بينها ،وكانت جميعها على اتفاق مع ذاكرتى ومع إدراكى ، فنى مقدورى أن أحكم بالوجود على وجه اليقين . وليس من سبيل إلى أن أخطىء فى هذا الحكم ، فما كان الله مضلا .

التأمل السادس

في وجود الأشياء المادية وفي التميز الحقيقي بين نفس الإنسان وبدنه

---

١ — لم يبق عليّ الآن إلا أن أفحص عن وجود الأشياء المادية. ومن المحقق أني بهذا الصدد أعلم أن وجود الأشياء المادية ممكن ، من حيث إنها تعتبر موضوعا لعلم الهندسة(١) ، نظراً إلى أني حين أعتبرها من هذه الجهة أتصورها تصوراً واضحاً جداً ومتميزاً ، فما من شك ان الله قادر على خلق جميع الأشياء التي أستطيع أن أتصورها في تميز ، وأنا ما حكمت قط بأن شيئا من الأشياء ممتنع عليه سبحانه إلا لما وجدت من التناقض في تصوره(٢) .

---

(١) أي باعتبارها ممتدة .

(٢) تبين هذه الفقرة الأولى أن وجود العالم المادي ممكن ، لأني أستطيع أن أتصور الجسم متميزاً عني، وأن الله يستطيع أن يخلق على حدة كل ما أستطيع أن أتصوره على حدة ؛ وإذن فالاستدلال في صورته الأولى كما يلي : كل تصور متميز يدل على إمكان وجود متميز ، فإذا خطونا خطوة أخرى رأينا «مالبرانش» يصرح بأن كل ما يتصور على حدة فهو موجود على حدة ، وهذا أساس ما ذهب إليه من ثنائية بين كل ما هو جسماني وكل ما هو نفساني .

٢ — يضاف إلى هذا ان ملكة التخيل التى لدىّ والتى أشعر بأنى أستعملها حين أعمد إلى النظر فى الأشياء المادية ، تستطيع أن تحملنى على الاعتقاد بوجود هذه الأشياء، لأنى حين أمعن النظر فى ماهية التخيل ، أجد أنه ليس سوى التفات الملكة العارفة (١) إلى الجسم الذى هو وثيق الصلة بها والذى هو لذلك موجود .

٣ — ولكى أزيد هذا جلاءاً ، ألاحظ أولا الفرق بين التخيل وبين التعقل المحض او التصور . فمثلا حين أتخيل مثلثاً ، لا يقتصر الأمر على أنى أتصور (أو أتعقل) أنه شكل محاط بثلاثة خطوط، بل ازيد عليه أنى ، بفضل ما لذهنى من قوة وما يبذله من جهد والتفات ، أرى (أو أعاين)(٢) هذه الخطوط الثلاثة وكأنها حاضرة ، وهذا ما أسميه تخيـــلا بالمعنى الدقيق . ولكن إذا أردت أن أفكر فى « ألفى الأضلاع »(٣) . فإنى أتصور فى الحقيقة أنه شكل محاط بألف ضلع ، بمثل السهولة التى أتصور بها أن المثلث شكل محاط بثلاثة أضلاع فحسب . ولكنى لا أستطيع أن أتخيل الألف ضلع التى

---

(١) « الملكة العارفة » فى الأصل اللاتينى facultas cognoscitiva ، وفى الترجمة الفرنسية la faculté qui connait

(٢) فى الأصل اللاتينى : intueor وفى الترجمة الفرنسية j'envisage .

(٣) « ألفى الأضلاع » (بالفرنسية chiliogoné) ، هو شكل ذو ألف ضلع .

لألفى الأضلاع كما أتخيل الأضلاع الثلاثة التى للمثلث ، ولا أن أبصرها حاضرة بعينى ذهنى . ومع أنه قد يحدث ،وفقاً لما تعودت دائماً من استخدام مخيلتى حين أفكر فى الأشياء الجسمانية ، أنى إذ أتصور ألفى الأضلاع أتمثل شكلا ما فى غموض، غير أن من البين جداً أن هذا الشكل ليس ألفياً ، لأنه لا يختلف بتاتاً عن الشكل الذى يمكن أن أتمثله لو أنى فكرت فى شكل ذى عشرة آلاف ضلع أو فى أى شكل آخر ذى أضلاع كثيرة ، ولأنه لا منفعة منه فى الكشف عن الخواص التى تفرق بين « الألفى » وغيره من الأشكال ذات الأضلاع الكثيرة .

٤ — فإذا كنا بصدد شكل خماسى ، فمن الحق أنى أستطيع أن أتصور شكله جيداً كما أتصور شكل الألفى ، ولكن بدون معونة المخيلة ، غير أنى أستطيع أيضاً أن أتخيله إذا صرفت انتباه ذهنى إلى كل واحد من أضلاعه الخمسة ، وكذلك إلى المساحة أو الفضاء الذى يشغله . ولهذا أعرف فى وضوح أنى محتاج ، لكى أتخيل ، إلى مجهود ذهنى خاص لا أحتاج إليه لكى أتصور أو لكى أتعقل ، وهذا المجهود الذهنى الخاص يبين على وجه البداهة الفرق بين التخيل والتعقل أو التصور المحض .

٥ — وألاحظ فضلا عن هذا أن المقدرة على التخيل التى أجدها فى نفسى ، من حيث إنها مغايرة لقوة التصور[١] ليست بضرورية لطبيعتى أو لماهيتى ، أعنى لماهية نفسى ، لأنها حتى لو لم تكن لدىّ لما تغير حالى وبقيت عين ما أنا الآن[٢] . ويبدو من هذا أن من الممكن أن نخلص إلى أنها تعتمد على شىء يختلف عن نفسى ، ومن الميسور لى أن أتصور أنه إذا وجد جسم قد اتصلت به نفسى واتحدت اتحاداً يمكنها معه أن تلتفت إليه متى شاءت ، أمكنها بهذا أن تتخيل الأشياء الجسمانية : فهذا النحو من التفكير إنما يختلف عن التعقل المحض من جهة أن النفس حين تتصور كأنما تلتفت إلى ذاتها وتنظر فى فكرة من الأفكار التى لديها[٣] . ولكنها حين تتخيل تلتفت إلى الجسم وتنظر فيه إلى شىء يطابق الفكرة التى كونتها هى نفسها[٤] أو التى تلقتها عن طريق الحواس[٥] . أقول إن من الميسور لى أن أتصور إمكان حصول التخيل على هذا

---

(١) أى باعتبار أنها قوة التفكير لا أنها قدرة على تمثل الامتداد .
(٢) أى أنى لن أنقطع عن كونى شيئاً مفكراً حتى لو توقفت عن تمثل الامتداد
(٣) كفكرة المثلث على العموم.
(٤) أى الصورة المادية للفكرة الذهنية .
(٥) فى هذا الاستدلال شىء من الغموض؛ ويبدو أن ديكارت نفسه لا يجده

النحو ، إذا صح أن الأجسام موجودة ، وعجزى عن أن أجد طريقاً آخر لتفسير حصوله يحملنى على الظن بأنها موجودة . ولكن ليس هذا إلا محض احتمال . ومع أنى أنعمت النظر فى كل شىء ، إلا أنى لا أجد فى استطاعتى أن استخلص من هذه الفكرة المتميزة عن الطبيعة الجسمانية التى فى مخيلتى أى دليل يستلزم وجود جسم ما .

٦ — ولكنى تعودت أن أتخيل أشياء كثيرة أخرى ، ما خلا

= مقنعاً . ويمكن أن يصاغ دليله على الوجه الآتى : التخيل من حيث إنه يمثل الامتداد مغاير للفهم أو التعقل ، بل إنه مغاير لماهيتى . وإذن فمن المحتمل أن يكون التخيل أو تمثـل الامتداد عندى ناشئاً من اتصال ذهنى بالجسم ومن الأثر المستمر الذى يحدثه الجسم على ذهنى . ويقتضى هذا الاستدلال كما نرى أن فكرة الامتداد مختصة بالمخيلة ، لكن ألم يحاول ديكارت أن يثبت فى التأمل الثانى أن تصور قطعة الشمع من حيث إنها شىء ممتد إنما هو فعل من أفعال الذهن لا فعل من أفعال المخيلة ؟ فهنا أيضاً شتان عنده بين التصور والتخيل ! يقول ان تصور المثلث هو معرفتنا أنه شكل ذو ثلاثة خطوط ، أما تخيل المثلث فهو تمثل مثلث ذى صورة حسية معينة . ولكن أليست مجرد معرفتنا لماهية الشكل ولماهية الخط يتطلب أن يكون لدينا من قبل فكرة عن الامتداد ؟ إذ كيف ، لا أقول نتمثل ، بل نعطى للخط تعريفاً ، دون أن نلجأ إلى معنى المكان ؟ وإذن فالتمييز بين التعقل والتخيل إنما يرجع إلى أمر واحد . بالتعقل نتصور الامتداد على العموم وبلا تحديد ، فى حين أننا بالتخيل نتمثل امتداداً معيناً محدوداً . لكن ليس لهـذه التفرقة فائدة فى البرهنة على وجود الأجسام .

هـذه الطبيعة الجسمانية التى هى موضوع الهندسة ، كالألوان والأصوات والطعوم والألم ، وما إلى ذلك ، وإن كان تخيلى لها على نحو أقل تميزاً . ونظراً إلى أن إدراكى لهذه الأشياء يكون أتم عن طريق الحواس التى بها وبواسطة الذاكرة تصل هـذه الأشياء إلى مخيلتى ، فإنى أعتقد أن بحثها على وجه أكثر ملاءمة يقتضينى أن أبحث فى الوقت نفسه فى ماهية الحس، وأن أرى لماذا كان فى وسعى أن أستخلص من هذه الأفكار التى أدركها بهذا الضرب من التفكير الذى أسميه حساً ، دليلا يقينياً على وجـــود الأشياء الجسمانية .

٧ — سأستعيد أولا فى ذاكرتى الأشياء التى اعتبرتها من قبل حقيقية لأنى تلقيتها عن طريق الحواس، وسأنظر فى الأسس التى كانت ثقتى بها معتمدة عليها ، ثم أبحث عن الأسباب التى اضطرتنى منذ ذلك الحين إلى أن أضعها موضع الشك ، وسأنظر آخر الأمر فى أيها هو الآن أجدر عندى بالتصديق .

٨ — وإذن فقد أحسست فى مبدأ الأمر أن لى رأساً ويدين وقدمين وسائر الأعضاء التى يتركب منها هذا الجسم الذى كنت أعده جزءاً من ذاتى كلها . وقد أحسست فضلا عن ذلك أن هذا

الجسم موضوع بين أجسام كثيرة أخرى قد تلحقه منها منافع ومضار مختلفة ، وكنت ألاحظ تلك المنافع عندما أشعر بالارتياح أو اللذة ، وألاحظ تلك المضار عندما أحس الألم ، وكنت أحس في دخيلة نفسي ، زيادة على هذه اللذة وهذا الألم، الجوع والعطش وما شاكلهما من ضروب الاشتهاء ،كما كنت أحس ميولا جسمانية معينة تنزع بي إلى الفرح والحزن والغضب وما شابهها من انفعالات أما خارج نفسي فكنت ألاحظ في الأجسام، فضلا عما لها من امتداد وشكل وحركة ، صلابة وحرارة وسائر الصفات الأخرى التي تقع تحت اللمس ؛ وفوق هذا كنت ألاحظ ضوءاً وألواناً وروائح وطعوماً وأصواتاً ، أجد في تنوعها سبيلا إلى تمييز السماء والأرض والبحر وتمييز سائر الأجسام الأخرى بعضها عن بعض .

٩ — ولا جرم أني إذا اعتبرت ما عرض لذهني من أفكار عن جميع هذه الصفات التي كنت أحسها وحدها حقيقة ومباشرة ، أجدني على حق في اعتقادي بأني أحس أشياء مغايرة كل المغايرة لفكري ، أي أجساماً تصدر عنها تلك الأفكار ، لأني وجدت أنها كانت تعرض لي بدون رضاي ، بحيث أني لم أكن استطيع أن أحس أي موضوع ، مهما تكن رغبتي قد اتجهت إليه ، ما لم يكن

ماثلا أمام عضو حاسة من حواسى ، كما لم يكن فى مقدورى ألبتة ألا أحسه إلا إذا كان ماثلا أمامه[1] .

١٠ — ولما كانت الأفكار التى كنت أتلقاها عن طريق الحواس أكثر حيوية وأقوى تعبيراً ، وفى بابها أكثر تميزاً من أى من تلك التى كنت أستطيع خلقها من نفسى بالتأمل ، أو من تلك التى أجدها مطبوعة فى ذاكرتى ، فقد بدا أنه لم يكن من الممكن أن تصدر عن نفسى ، وأنها لابد أن تكون قد أحدثتها فىّ أشياء أخرى . ولما لم يكن لى معرفة بهذه الأشياء سوى تلك التى منحتنى إياها هذه الأفكار عينها ، لم يكن من المستطاع أن يرد على ذهنى سوى أن هذه الأشياء مشابهة للأفكار التى تحدثها .

---

(١) الرأى الذى يقول به ديكارت هنا رأى يمكن إيراده لمعارضة كل مثالية مطلقة أو قطعية . يزعم من يقول بالمثالية المطلقة — مثل « بركلى » — أن العالم الخارجى لا وجود له إلا فى الذهن، بمعنى أن مانعده أشياء خارجية إنما هو أحاسيسنا الخاصة ولا شىء غير ذلك : فمثلا مكتبي هذا ليس سوى إحساس من أحاسيس البصر واللمس يوجد لدى فى أوقات معينة، بحيث إن مكتبي لا يكون موجوداً إلا حين أدركه ، فمتى خرجت من حجرتى ولم أعد أدركه انقطع عن الوجود ، لأنه ليس سوى نفس إدراكى .

ويمكن الرد على بركلى، اعتماداً على ما يراه ديكارت هنا، بأنه ليس يتوقف على أن أرى أو ألا أرى المكتب الذى فى حجرتى حين أكون أمامه ، وإنما الذى يتوقف على هو أن أدخلها وإذن فنى وقائع الوعى عناصر غير معتمدة على، ومطابقة لشىء خارجى ، وملائمة لعالم موضوعى موجود فى الأعيان أى خارج الأذهان .

١١ — ولما تذكرت أيضاً أنى استعملت الحواس أكثر مما استعملت العقل ، وتبينت أن الأفكار التى كونتها من نفسى لم تكن من قوة التعبير بقدر تلك التى تلقيتها عن طريق الحواس ، بل إنها كانت أغلب الأحيان مركبة من أجزاء من هذه ، اقتنعت فى سهولة بأنه ما من فكرة فى ذهنى إلا وقد سلكت من قبل طريق حواسى[1] .

١٢ — ولم أجاوز الصواب أيضاً حين اعتقدت أن هذا الجسم (الذى استحق أن أسميه جسمى) متعلق ومتصل بى أكثر من أى جسم آخر[2] ، لأنى لا أستطيع فى الواقع أن أنفصل عنه كما أنفصل عن الأجسام الأخرى : ذلك أنى كنت أحس فيه ومن أجله رغباتى وأهوائى جميعاً ؛ وأخيراً كنت أستشعر المسرة والألم فى أجزائه ، لا فى أجزاء الأجسام الأخرى المنفصلة عنه .

---

(١) وفقاً لمبدأ المدرسين القائل بأنه ليس فى الذهن أشىء إلا وقد كان موجوداً من قبل فى الحس .

(٢) الأجسام عند ديكارت ليست سوى محض آلات ، وجسمى من بين آلات كثيرة أشدها اتصالا بنفسى ، وهو موضوع فى لخدمة نفسى . وستعنى جميع الفلسفات بعد ديكارت ببيان المهمة الخاصة التى تؤديها أجسامنا ، ومعرفة أجسامنا عن طريق أنفسنا ، كوسيط بين معرفة النفس أو « الأنا » ومعرفة العالم أو « اللاأنا » .

١٣ — ولكن حين بحثت عن السبب الذى من أجله يعقب الشعور بالألم حزنٌ فى النفس ومن الشعور بالمسرة يتولد الفرح، أو لماذا يحدث لدينا ذلك الانفعال فى المعدة الذى أسميه بالجوع رغبة فى الأكل، ولماذا يدعونا جفاف الحلقوم إلى الشرب، وكذلك سائر الأحوال، لم أجد لذلك تفسيراً إلا أن الطبيعة قد علمتنى إياه على هذا النحو؛ فلا جرم أنه لا رابطة ولا علاقة — فيما أستطيع أن أفهم على الأقل — بين انفعال المعدة هذا والرغبة فى الأكل، ولا بين الشعور بالشىء الذى يولد الألم وخاطر الحزن الذى يولده هذا الشعور. وعلى هذا النحو كان يلوح لى أن جميع الأحكام الأخرى التى أطلقتها على موضوعات حواسى قد تعلمتها من الطبيعة، لأنى لاحظت أن تلك الأحكام التى تعودت إطلاقها على هذه الموضوعات قد تكونت فى نفسى قبل أن يتهيأ لى الوقت للنظر والتروى فى الأسباب التى اضطرتنى إلى ذلك.

١٤ — ولكنَّ كثيراً من التجارب قد قوضت شيئاً فشيئاً كل ما كان لدىّ من ثقة فى الحواس: لأنى لاحظتُ مرات كثيرة أن الأبراج التى كانت تلوح لى مستديرةً عن بُعد إنما تلوح لى مربعة عن قرب، وأن التماثيل الضخمة المقامة على قمم تلك الأبراج تبدو لى تماثيل صغيرة إذا نظرت إليها من أسفل، وكذلك فيما

لا يحصى من المناسبات الأخرى. وجدت خطأ في الأحكام المبنية على الحواس الخارجية ، بل في الأحكام المبنية على الحواس الداخلية : إذ هل هناك ما هو أعمق وألصق بالنفس من الألم ؟ ومع ذلك فقد تعلمتُ فيما مضى من بعض الأشخاص الذين كانت أذرعهم وسيقانهم مبتورة أنه كان يلوح لهم أحياناً أنهم يحسون ألماً في الجزء المبتور من أجسامهم ، وهو الأمر الذي دعاني إلى التفكير أني لا أستطيع أيضاً أن أستوثق من وجود أذى حقيق في أحد أعضاء جسمي ، وإن أحسست في هذا العضو ألماً .

١٥ — وإلى هذه الأسباب الداعية إلى الشك قد أضفتُ منذ قليل سببين آخرين عامين جداً : الأول أني ما ظننت قط أني أحس شيئاً وأنا يقظان إلا أستطعت أحياناً أن أظن أني أحسه وأنا نائم . ولما كنت لا أظن أن الأشياء التي يلوح لي أني أحسها أثناء نومي صادرة بالفعل عن أشياء خارجة عني ، لم أجد داعياً لتصديق ما يبدو أني أحسه وأنا يقظان أكثر من تصديقي لما أحسه وأنا نائم . والثاني أني لما كنت لا أعرف بعدُ ، أو لما كنت قد زعمت أني لا أعرف بعد بارىء وجودي ، لم أجد ما يمنع من أن تكون الطبيعة قد جعلتني بحيث أخطىء حتى فيما يلوح لي أنه أصح الأشياء .

١٦ — أما الأسباب التي أقنعتني من قبل بصحة الأشياء الحسية فلست أجد عناء كبيراً في الرد عليها ؛ لأنه لما كان يبدو لي أن الطبيعة تحملني على أشياء كثيرة يصرفني العقل عنها ، لم أر أن أركن كثيراً إلى تعاليم الطبيعة . ومع أن الأفكار التي أتلقاها عن طريق الحواس لا تعتمد على إرادتي ، إلا أنه لم يدر بخلدي أن هذا يستلزم أن تكون صادرة عن أشياء مغايرة لي . بل ربما توجد في نفسي ملكة (وإن تكن غير معروفة لي حتى الآن) هي علتها والمحدثة لها[1]

١٧ — ولكن الآن وقد بدأت أعرف نفسي معرفة أعمق وأخذت أتبين باوىء وجودي تبيناً أوضح ، فإني لا أحسب أنه يلزمني أن أسلم على سبيل التهور بجميع الأشياء التي يبدو أننا نتعلمها من الحواس ، ولكن لا أحسب أيضاً أن من اللازم أن أضعها كلها على العموم موضع الشك .

(١) هذه الملكة الغامضة التي يتحدث ديكارت عنها هنا هي ما سيطلق عليه بعده اسم « اللاوعي » أو « اللاشعور » . وقد بين « ليبنتز » في مقدمة كتابه « المحاولات الجديدة » كيف توجد في النفس، إلى جانب الأحاسيس التي تدركها ، أحاسيس لا نشعر بها، لأنها أشبه بأحاسيس خافتة أو «صماء» ، ومنذ « ليبنتز » أصبح للاوعي شأن كبير في ألمانيا يفسرون به كل ما في نفوسنا من خواطر وعواطف ورغبات . وقد جعل « فرويد » من نظرية « اللاوعي » أساساً يقوم عليه «التحليل» الذي يرمي إلى شفاء النفوس من آثار رغباتها المكبوتة.

١٨ – فأولا ، لما كنت أعرف أن جميع الأشياء التي أتصورها في وضوح وتميز يمكن أن يكون الله قد أوجدها على نحو ما أتصورها، فيكفي أن يتيسر لي تصور شيء بدون شيء آخر ، لكي أستوثق من أن الشيئين متميزان أو متغايران : لأن من الممكن أن يوجدا منفصلين على الأقل بقدرة الله الواسعة ، ولا أهمية لمعرفتي بأي قوة يحصل هذا الانفصال لكي أضطر إلى الحكم عليهما بأنهما متغايران . وإذا ذهبت من كوني أعرف بيقين أني موجود وأني مع ذلك لا ألاحظ أن شيئاً آخر يخص بالضرورة طبيعتي أو ماهيتي سوى أني شيء مفكر ، استطعت القول بأن ماهيتي إنما انحصرت في أني شيء مفكر أو جوهر كل ماهيته أو طبيعته ليست إلا التفكير ، ومع أن من الممكن (بل من المحقق كما سأبين بعد قليل) أن يكون لي جسم قد اتصلت به اتصالا وثيقاً إلا أنه لما كان لدي من جهة فكرة واضحة ومتميزة عن نفسي ، من حيث إني لست إلا شيئاً مفكراً لا شيئاً ممتداً ، ومن جهة أخرى لدي فكرة متميزة عن الجسم ، من حيث إنه ليس إلا شيئاً ممتداً وغير مفكر ، فقد ثبت أن هذه الإنية ، أعني نفسي التي تتقوم بها ذاتي وماهيتي ، متميزة عن جسمي تميزاً تاماً وحقيقياً ؛ وأنها تستطيع

أن تكون أو أن توجد بدونه[1].

١٩ — وفضلا عن هذا ، أجد فى نفسى ملكتين من ملكات التفكير خاصتين جداً ومتميزتين عنى ، هما ملكتا التخيل والإحساس ، اللتان أستطيع بدونهما أن أتصور نفسى تصورا واضحاً متميزا ، ولكن لا أستطيع أن أتصورهما موجودتين بدونى ، أعنى بدون جوهر عاقل قد اتصلتا به : لأنى فى المعنى الذى لدينا عن هاتين الملكتين - أو إذا جاز استعمال اصطلاح المدرسيين — لأن فى « مفهومهما الصورى » نوعاً من التعقل : ومن ثم أتصورهما متميزتين عنى تميز الأشكال والحركات والأحوال ، أو الأعراض الأخرى التى للأجسام ، عن الأجسام ذاتها التى هى سند لها[2].

---

(١) خلاصة هذه القضية الديكارتية أن كل ما هو متميز عند الفكر يمكن أن يوجد متميزاً فى الواقع ، وأنه على الرغم مما تشهد به تجربتى بأنى نفس متحدة بجسم ، فما دمت أستطيع أن أميز بالتجريد نفسى عن بدنى وأن أميز ما يفكر عن كل ما لا يفكر — فنفسى يمكن أن توجد بدون بدن» إذ أن طبيعتها مغايرة لطبيعة البدن . لكن قول ديكارت هذا سيلقى معارضة من « جسندى » الذى يعترض بأن من أخطر الأمور أن يكون التميز المجرد فى الفكر تميزاً واقعاً فى الوجود .

(٢) يريد ديكارت أن يقول إن وجود الفكر ممكن بدون التخيل والإحساس اللذين ليس لهما وجود بدون الفكر ، بل هما معتمدان عليه ناتجان عنه.

٢٠ — وأتبين أيضا فى نفسى بعض قوى أخرى كقوة تغيير المكان واتخاذ أوضاع متباينة وما شابه ذلك من قوى لا يمكن تصورها كما لا يمكن تصور القوتين السابقتين بدون جوهر ما تتعلق به ؛ ومن ثم لا يمكن أن تكون موجودة بدونه .

ولكن من البين جداً أن هذه القوى، إذا صح أنها موجودة، لا بد أن تكون متعلقة بجوهر جسمانى أو ممتد ، لا بجوهر عاقل (أو مفكر) : مادام مفهومهما الواضح المتميز ينطوى على نوع من الامتداد وليس فيه عقل ألبتة .

٢١ — يضاف إلى هذا أنى لا أشك أن فىّ قوة إحساس منفعلة، أى قوة على تلقى المعلومات من أفكارى عن الأشياء الحسية. ولكنها ما كانت تنفعنى وما كنت أستخدمها البتة لو لم توجد أيضا فى نفسى أو فى شىء آخر قوة فاعلة قادرة على صياغة تلك الأفكار أو إحداثها. ولكن هذه القوة الفاعلة لا يمكن أن تكون فىّ من حيث أنى شىء مفكر فحسب ، نظرا إلى أنها لا تقتضي وجود فكرى ، وإلى أن تلك الأفكار تتمثل لى أحيانا بدون أن أشارك فى تمثلها بل وأحيانا على الرغم منى ؛ وإذن فيجب أن تكون هذه القوة

فى جوهر ما مغاير لى قد انطوى فيه ، على جهة الصور[1] أو على جهة الشرف[3] كل الوجود الذى هو على جهة الموضوع[2] فى الأفكار التى تحدثها هذه القوة ، كما بينت فيما تقدم ، وهذا الجوهر هو إما جسم ، أى طبيعة جسمانية تحوى على جهة الصور وبالفعل كل ما هو فى تلك الأفكار على جهة الموضوع وبالتمثيل ، وإما الله نفسه أو مخلوق آخر أعلى مرتبة من الجسم يحوى ذلك على جهة الشرف .

٢٢ — ولما كان الله غير مخادع ، فبين جداً أنه لا يرسل إلى هذه الأفكار بنفسه ومباشرة ، ولا بواسطة مخلوق ، لا تكون حقيقتها منطوية فيه على جهة الصورة ، بل على جهة الشرف فقط : فإنه لما لم يكن منحنى أى قوة أعرف بها أن ذلك كذلك ، بل جعل فى ميلا شديداً جداً إلى الاعتقاد بأنها صادرة عن الأشياء الجسمانية ، فلست أرى كيف يمكن إبراؤه من الخداع إذا كانت هذه الأفكار صادرة فى الحقيقة عن شىء آخر أو كانت حادثة عن علل أخرى غير الأشياء الجسمانية . وإذن فيجب أن نخلص إلى القول بأن الأشياء الجسمانية موجودة[4] .

(١) و (٢) انظر شرح هذين المصطلحين فيما تقدم من تعليق .

(٣) انظر شرح هذا المصطلح فى هامش متقدم .

(٤) يلاحظ أن ديكارت لا يعمد إلى «الصدق الإلهى» لإثبات أن أفكارنا الحسية صادرة عن علة خارجية ، بل لتحديد طبيعة هذه العلة .

٢٣ — ومع ذلك فقد لا تكون هذه الأشياء تماماً على نحو ما ندركها بالحواس ، لأن أحوالا كثيرة تجعل هـــذا الإدراك بالحواس شديد الغموض والإبهام . ولكن لابد على الأقل من أن نسلم بأن جميع مايشتمل عليه موضوع علم الهندسة النظرية ، موجود فيها حقاً .

٢٤ — أما الأشياء الأخرى التى إما أن تكون جزئية فقط كأن تكون الشمس ذات مقدار بعينة أو شكل بعينة إلخ ، وإما أن تكون متصورة بقدر أقل من الوضوح والتميز ، كالضوء والصوت والألم وماشابه ذلك ، فمن المحقق أنها وإن يكن يشوبها شك وارتياب كثير ، إلا أن كون الله غير مخادع ، وكونه لم يسمح لذلك بوقوع أى زيف فى آرائى إلا أعطانى أيضاً قوة كفيلة بتصحيحه ، يدعونى إلى أن أخلص إلى القول بأن عندى فى نفسى الوسائل لمعرفتها بيقين[1] .

٢٥ — وأولا ليس من شك فى أن كل ما تعلمنى الطبيعة إياه يحتوى على حقيقة ما : لأن الطبيعة ، معتبرة على العموم ، لا أقصد بها الآن شيئاً سوى الله ذاته . أو الترتيب والتدبير اللذين جعلهما

(١) وذلك بردها إلى الأفكار الواضحة التى تقدمها الرياضيات ...

الله فى الأشياء المخلوقة ، أما طبيعتى على الخصوص فلا أقصد بها شيئاً سوى ماقد منحنى الله .

٢٦ — وليس من شىء تعلمنى هذه الطبيعة إياه على نحو أصرح وأقوى من أن لى بدناً يعتريه السقم حين أحس ألماً ، ويحتاج إلى الطعام أو الشراب حين أحس إحساس الجوع أو العطش إلخ. وإذن فينبغى ألا أشك أبداً فى أن فى هذه المعلومات شيئاً من الحق .

٢٧ — وتعلمنى الطبيعة أيضاً، بواسطة أحاسيس الألم والجوع والعطش إلخ، أنى لست مقيماً فى بدنى كالنوتى فى سفينته ، بل فوق هذا متحد به اتحاداً وممتزج به امتزاجاً يجعل نفسى وبدنى شيئاً واحداً[1]: إذ لو لم يكن الأمر كذلك لما كنت أحس ألماً عندما يلحق بدنى جرح، نظراً إلى أنى لست إلا شيئاً مفكراً ؛ بل كنت أدرك ذلك الجرح بالذهن وحده ، كما يرى النوتى بالبصر عطباً فى سفينته ؛ وكذلك عندما يحتاج بدنى إلى الشراب أو الأكل كنت أعرف ذلك معرفة واضحة بدون أن تنبهنى إليه الأحاسيس المبهمة أحاسيس الجوع والعطش فالحقيقة أن جميع أحاسيس الجوع والعطش والألم وما إليها ليست شيئاً سوى

(١) انظر ديكارت «حديث مع بورمان» (أ — ت ، م ٥ ص ١٦٣) .

أنحاء مبهمة من أنحاء التفكير مصدرها واعتمادها على اتحاد النفس بالبدن وامتزاجها .

٢٨ — وتعلمني الطبيعة ، خلا هذا ، أن جسمي محاط بأجسام كثيرة أخرى يلزمني أن أطلب بعضها ، وأن أفر من بعضها الآخر . ولا جرم أن كوني أحس أنواعاً مختلفة من الألوان والروائح والطعوم والأصوات والحرارة والصلابة إلخ ، يجعلني استنتج أن في الأجسام التي تصدر عنها جميع هذه المدركات الحسية تغايراً يناسبها ، مع أنه ربما لم يكن هذا التغاير مشابهاً لها في الواقع وكذلك أستطيع أن أستخلص من أن هذه المدركات الحسية المختلفة منها ما هو مستساغ عندي ومنها ما هو غير مستساغ ، نتيجة يقينية كل اليقين ، وهي أن جسمي (أو أنا بتمامي ، من حيث أني مركب من الجسم والنفس) يستطيع أن يتلقى أنواعاً من المنفعة أو المضرة من الأجسام الأخرى التي تحيط به .

٢٩ — ولكن هنالك أشياء أخرى كثيرة يبدو أن الطبيعة قد علمتني إياها . ولكني لم أتلقها منها في الحقيقة ، بل إنها قد تسربت إلى ذهني بسبب ما تعودت من الحكم على الأشياء بلا تبصر ، فمن الميسور لذلك أن تشتمل على خطأ ؛ كحسباني أن

كل فضاء ليس فيه ما يحرك حواسي أو يؤثر فيها هو فراغ ، وأن في الجسم الحار شيئاً شبيهاً بالفكرة التي لدي عن الحرارة ، وأن في الجسم الأبيض أو الأسود نفس البياض أو السواد الذي أحسه ، وأن في الجسم الحلو أو المر نفس ما أحس من ذوق أو طعم ؛ وهكذا في سائرها ، وأن النجوم والأبراج ، وجميع الأجسام الأخرى البعيدة لها نفس الشكل والحجم الذي تبدو عليه لأعيننا من بعيد ، إلخ . .

٣٠ — ولكن ينبغي لكيلا يكون في هذا شيء إلا ما أتصوره بتميز أن أحدد ما أقصده بالضبط حين أقول إن الطبيعة تعلمني شيئا . لأني آخذ « الطبيعة » هنا على معنى أضيق من معناها حين سميتها مجموع ما منحني الله ، بالنظر إلى أن هذا المجموع يشتمل على أشياء كثيرة لا تخص إلا النفس وحدها ، ولا أريد أن أتكلم عنها هنا ، إذ أتكلم عن الطبيعة : مثل المعنى الذي لدي عن الحقيقة القائلة إن ما صنع مرة لن يمكن أن لا يكون قد صنع ، وما لا يحصى من معان أخرى من هذا القبيل ، أعرفها بالنور الفطري بدون معونة الجسم ؛ ويشتمل أيضاً على أشياء أخرى كثيرة لا تخص إلا الجسم وحده ، وليست مندرجة هنا أيضاً تحت اسم الطبيعة ، مثل صفة الجسم بأن يكون ثقيلا وما شابه ذلك مما

لا أتحدث عنه هنا ، وإنما أتحدث عن الأشياء التي منحني الله إياها باعتباري مركباً من نفس وبدن .

٣١ — وهذه الطبيعة ترشدني إلى الفرار من الأشياء التي تولد فيّ شعور الألم والإقبال على الأشياء التي تبعث فيّ شعوراً بالسرور ؛ ولكني لا أرى أنها ترشدني زيادة على ذلك إلى أننا يجب أن نستخلص من هذه المشاعر الحسية المختلفة شيئا يتعلق بالأشياء التي هي خارجة عنا ، دون أن يكون الذهن قد فحص عنها ، وأطال النظر فيها[1] ؛ لأنه يبدو لي أن من شأن المركب من الذهن والجسم ، أن يكشف عن الحقيقة في تلك الأمور .

٣٢ — فمثلا مع أن الأثر الذي يحدثه النجم على عيني ليس أكبر من الأثر الذي يحدثه لهيب الشمعة ، إلا أني لا أجد في أي قوة فعلية أو طبيعية تحملني على الاعتقاد أن النجم ليس أكبر من هذا اللهيب ؛ ولكني حكمت عليه هذا الحكم منذ صباي بدون أي مسوغ معقول .

---

(١) يريد أن يقول إن هذه المدركات الحسية وإن كانت جعلتها الطبيعة لمصلحة الحياة التي فيها للجسم مكانه ، إلا أنها لما كانت مبهمة فلا يصح للذهن أن يتقبلها أو يسلم بها دون فحص وامتحان .

٣٣ ـــ ومع أنى أحس حرارة عند اقترابى من النار ، بل أحس ألماً عند اقترابى قرباً شديداً ، إلا أنه ليس هنالك من سبب يمكن أن يقنعنى أن فى النار شيئاً شبيهاً بهذه الحرارة ولا بهذا الألم ، وإنما أكون محقاً إذا اعتقدت أن فى النار شيئاً ـــ كائناً ما أمكن أن يكون ـــ يثير فىَّ هذا الشعور بالحرارة أو بالألم .

٣٤ ـــ وكذلك ينبغى ، إذا وجدت أماكن ليس فيها ما يثير حواسى أو يحركها ، ألا أستنتج لذلك أن هذه الأماكن لاتحتوى على أى جسم ، ولكنى أرى فى هذا الأمر وفى أمور اخرى تشبهه أنى تعودت أن أفسد نظام الطبيعة وان أشوهه ، لأن هذه الأحاسيس أو المدركات الحسية لم توضع فىَّ إلا لترشد ذهنى إلى أى الأشياء ينفع المركب الذى هو جزء منه وأيها يضره ، وإلى هذا الحد فقط يكون فيها كفاية من الوضوح والتميز ؛ ولكنى إذا استعملتها كأنما هى قواعد يقينية جداً أستطيع أن أعرف بها مباشرةً ماهية الأجسام وطبيعتها التى هى خارج نفسى لم تستطع أن تعلمنى عن هـــذه الأجسام إلا شيئاً غامضاً جداً ومبهماً جداً .

٣٥ ـــ ولكنى قد بحثت فيما تقدم بحثاً كافياً لبيان كيف

أنه على الرغم من واسع كرم الله ، يقع الخطأ في الأحكام التي أصدرها على هذا النحو . وإنما تعرض هنا أيضاً صعوبة تتعلق بالأشياء التي ترشدني الطبيعة إلى وجوب اتباعها أو تجنبها . وتتعلق أيضا بالمشاعر الداخلية التي وضعتها فيّ ، لأنه يبدو لي أني قد لاحظت فيها خطأ في بعض الأحيان ، وأن طبيعتي قد خدعتني مباشرة : مثال ذلك أن الطعم اللذيذ الذي يكون لقطعة من اللحم خلط بها شيء من السم قد يدعوني إلى تناول هذا السم فأكون مخدوعا . صحيح أن الطبيعة هنا يمكن أن يلتمس لها العذر ، لأنها إنما تسوقني إلى اشتهاء اللحم ذي الطعم اللذيذ لا إلى اشتهاء السم الذي هو مجهول لديها ، بحيث أني لا أستطيع أن أستخلص من هذا شيئاً سوى أن طبيعتي لا تعرف جميع الأشياء معرفة تامة شاملة . ولا محل للعجب من هذا ، إذ أن الإنسان لما كان ذا طبيعة متناهية ، فلا يستطيع أن يظفر إلا بمعرفة محدودة الكمال .

٣٦ — غير أننا كثيراً ما نخطىء أيضاً حتى في الأشياء التي تسوقنا إليها الطبيعة مباشرة ، كما يحدث للمرضى حين يشتهون أن يشربوا أو يأكلوا الأشياء التي يمكن أن تلحقهم منها مضرة .

قد يقال هنا إن سبب الخطأ عندهم أن طبيعتهم قد فسدت ؛ ولكن هذا لا يرفع الإشكال : لأن الإنسان المريض هو حقاً من مخلوقات الله كالرجل السليم المعافى سواء بسواء ؛ ولذلك يتنافى مع كرم الله أن يكون للمريض دون السليم طبيعة خداعة معيبة . وكما أن الساعة المركبة من عجلات وأحجار ، حين تكون معيبة الصنع وحين لا تبين الوقت جيداً ، لا تكون أقل مراعاة لجميع قوانين الطبيعة ، منها حين ترضى رغبة الصانع كل الرضا كذلك إذا نظرت إلى جسم الإنسان باعتباره آلة (ماكينة) قد ركبت من العظام والأعصاب والعضلات والشرايين والدم والجلد ، بحيث أنه وإن لم يكن فيه نفس لم يخل من أن يتحرك على جميع الوجوه التي يتحرك عليها الآن حين لا يتحرك بتوجيه إرادته ، ولا بالتالي بمعونة نفسه ، بل بهيئة أعضائه — إذا نظرت إلى جسم الإنسان على هذا النحو ، تبينت في سهولة أنه يكون طبيعياً لهذا الجسم ، إذا كان مثلا مريضاً بداء الاستسقاء أن يعاني جفاف الحلقوم الذي يحمل للنفس في العادة الشعور بالعطش ، وأن يكون مستعداً بهذا الجفاف لتحريك أعصابه وأعضائه الأخرى على النحو المطلوب للشرب ، ولذلك يضاعف داءه ويضر نفسه ؛ كما أن من الطبيعي له ، إذا لم يكن لديه أي انحراف ، أن ينساق إلى الشرب لمنفعته بواسطة مثل هذا الجفاف

في الحلقوم ؛ ومع أني إذا نظرت إلى الإستعمال الذي خصص له صانع الساعة ساعته ، أستطيع أن أقول إنها تتحول عن طبيعتها إذا لم تعين الوقت جيداً ؛ ومع أني كذلك إذا نظرت إلى ماكينة الجسم الإنساني باعتبار أن الله قد خلقها ليكون فيها جميع الحركات التي تكون فيها عادة ، يصح لي أن أرى أنها لا تتبع نظام طبيعتها حينما يجف حلقومها ، وأن الشرب ضار ببقائها ، إلا أني أتبين مع ذلك أن هذا النحو الأخير من تفسير الطبيعة كثير الاختلاف عن النحو الآخر ؛ لأن هذا النحو ليس إلا تسمية خارجية تعتمد كل الاعتماد على فكرى الذي يقارن الإنسان المريض والساعة الرديئة الصنع بالفكرة التي لدي عن إنسان صحيح وساعة جيدة الصنع ، وهذا النحو لا يطابق حقيقة الواقع ؛ في حين أني بالوجه الآخر من وجوه تفسير الطبيعة أقصد ما يوجد في الأشياء حقاً ، ومن ثم لا يخلو من بعض الحقيقة(١) .

---

(١) في هذا النص صفحتان غامضتان جداً ؛ ولست مستوثقاً من فهمها حق الفهم - وربما أمكن تفسير ما يقصده ديكارت على النحو الآتي : إذا نظرنا إلى البدن على انفراد (أي مستقلا عن النفس المتحدة به) ، فمن حيث إن كل شيء يحدث فيه ، حتى في حال المرض ، على اطراد ومطابقة للقوانين العلمية للطبيعة — شأنه في ذلك كشأن ساعة غير مضبوطة ، مهما يكن تعيينها للوقت غير صحيح ، فإنها مع ذلك خاضعة للقوانين العامة للميكانيكا — نقول : إذا نظرنا إلى البدن على هذا النحو =

٣٧ — لكن لا جرم أنه وإن يكن من مجرد التسمية الخارجية بالنسبة لجسم مريض بالاستسقاء أن يقال إن طبيعته فاسدة حين يجف حلقومه دون حاجة إلى الشرب ، إلا أنه بالنسبة للمركب كله ، أى بالنسبة للنفس متحدة بالبدن ، لا يكون ذلك تسمية محضة ، بل إن من خطأ الطبيعة أن يعطش المرء حين يكون الشرب ضاراً به . ومن ثم يبقى أن ننظر كيف أن كرم الله يمنع طبيعة الإنسان ، مفهومه على هذا المعنى ، من أن تكون معيبة وخداعة .

٣٨ — ولكى نبتدىء هذا النظر ألاحظ هنا أولا أن هناك فرقاً كبيراً بين النفس والجسم، من حيث أن الجسم بطبيعته منقسم دائماً ، فى حين أن النفس لا منقسمة . ذلك أنى حين أنظر إلى

= لم نجد فيه خطأ ولا انحرافاً طبيعياً. ولا وجه لأن نرى فى مرض من أمراض البدن (منظوراً إليه على انفراد) انحرافاً فى الطبيعة إلا إذا افترضنا أن البدن يجب ألا يكون له قط أحوال أو حركات سوى الأحوال والحركات الموجودة فيه فى العادة . لكن هذا الافتراض يكون تعسفياً: لأننا إذا افترضناه نكون نسينا إلى البدن طبيعة ربما لا تكون هى طبيعته الحقيقية — ولكن (و « لكن » هنا تجيب على عبارة « صحيح أن » الواردة فيما تقدم) ولكن إذا اعتبرنا هذا المجموع المركب من النفس والبدن فلا ريب أن حال البدن التى وصفنا إذا كانت تولد فى النفس رغبة يمكن أن تؤدى إلى هلاك البدن ذاته ، فلا شك أن ذلك يكون فساداً فى الطبيعة .

النفس ، أى حين أنظر إلى ذاتى من حيث إنى شيء مفكر لا أستطيع أن أميز فىّ أجزاء ولكنى أعرف وأتصور تصوراً واضحاً جداً أنى شيء واحد تام لا يتجزأ . ومع أن النفس كلها تبدو متحدة بالبدن كله ، إلا أنه إذا انفصلت عن البدن قدم أو ذراع أو جزء آخر من أجزائه ، أعرف جيداً أن شيئاً لم ينفصل عن نفسى ، وكذلك ملكات الإرادة والإحساس والتصور إلخ ، لا يقال عنها إنها أجزاء من بدنى ، لأن النفس عينها هى التى تعمل بتمامها فى الإرادة وتعمل بتمامها فى الإحساس وفى التصور إلخ . ولكن الأمر على العكس فى الأشياء الجسمانية أو الممتدة ، لأنى لا أستطيع أن أتخيل أن واحداً منها ، مهما يبلغ من الصغر ، إلا استطعت تجزئته بفكرى ، أو تيسر لذهنى أن يقسمه أجزاء كثيرة ومن ثم أعرف أنه منقسم : وفى هذا ما يكفى لإرشادى إلى أن ذهن الإنسان أو نفسه مغايرة كل المغايرة لبدنه ، إن لم أكن قد عرفت ذلك من قبلُ معرفة كافية .

٣٩ — وألاحظ أيضاً أن النفس لا تتلق مباشرةً الأثر الذى يأتى من جميع أجزاء البدن ، بل تتلقاه من المخ فحسب ، وربما من جزء من أصغر أجزائه ، أى من الجزء الذى تعمل فيه الملكة التى

يسمونها «الحس المشترك»[1] والتي كلما هيئت على نحو بعينه جعلت النفس تحس شيئاً بعينه ، وإن تكن أجزاء الجسم الأخرى يمكن أن تكون مهيأة على أنحاء مختلفة ، كما تشهد بذلك تجارب لاحصر لها ولا حاجة هنا إلى إيرادها .

٤٠ — وألاحظ فيما عدا هذا أن الجسم من طبيعته أنه ما من جزء من أجزائه يمكن أن يحركه جزء آخر يبعد عنه قليلا إلا ويمكن أن يحركه أيضاً على النحو نفسه كل من الأجزاء الواقعة بين الجزئين ، مع أن الجزء الأبعد لايكون له تأثير . فإذا أخذنا مثلا الحبل المشدود ا ب ج د ، وشددنا الجزء الأخير وحركناه ، فالجزء الأول (ا) لايتحرك على نحو آخر غير الذى يمكن أن يتحرك عليه إذا شد أحد جزئيه المتوسطين (ب) أو (ج) ويبقى الجزء الأخير ساكناً . وكذلك حين أحس ألماً فى قدمى : تعلمنى الفيزيقا (علم الطبيعة) أن هذا الإحساس ينتقل بواسطة الأعصاب المنتشرة فى القدم ، وهذه الأعصاب لما كانت مشدودة كالحبال ، من القدم إلى المخ فإنها إذا شدت فى القدم تشد أيضاً فى الوقت نفسه ذلك الموضع من المخ الذى تجىء منه وتنتهى إليه ،

---

(١) يرى ديكارت أن الجسم مركب من أجزاء مختلفة، لكن جزءاً واحداً من الجسم هو على اتصال مباشر بالنفس : وهو الغدة الصنوبرية .

وتبعث حركة قد أنشأتها الطبيعة لكى تجعل النفس تحس ألماً ، كما لو كان هذا الألم فى القدم. ولكن لما كانت هذه الأعصاب لابد أن تمر بالساق والفخذ والكليتين والظهر والعنق ، حتى تمتد من القدم إلى المخ ، فيمكن أن يحصل أنه وإن لم تتحرك أطرافها التى فى القدم ، بل بعض أجزائها التى تمر بالكليتين أو بالعنق ، إلا أن هذا يثير فى المخ نفس الحركات التى يمكن أن يثيرها فيه جرح فى القدم . ويلزم تبعاً لذلك أن تحس النفس فى القدم الألم عينه الذى كانت تحسه لو كان فى القدم جرح ، وينبغى أن يكون حكمنا على سائر المدركات الحسية الأخرى شبيهاً بهذا

٤١ - وألاحظ أخيراً أنه مادامت كل حركة من الحركات التى تحدث فى الجزء من المخ الذى تتلقى منه النفس الأثر مباشرة، لا تجعلها تحس إلا إحساساً واحداً ، فلا سبيل إلى أن نرتجى ولا أن نتخيل فى هذا الصدد خيراً منه، اللهم إلا أن هذه الحركة تجعل النفس تحس، من بين جميع الأحاسيس التى تولدها ، الإحساس الذى هو فى أغلب الأحوال أنسب وأنفع لحفظ الجسم الإنسانى حينما يكون فى تمام الصحة(١). وتعرفنا التجربة أن جميع ما منحتنا الطبيعة من أحاسيس

(١) يرى ديكارت أننا إنما أعطينا الأحاسيس لحفظ البدن .

هى على نحو ماذكرنا ، ومن ثم لا يوجدمنها شيء إلا ويظهر قدرة الله وكرمه .

٤٢ ـ فمثلا حين تحرك الأعصاب التى فى القدم تحريكا شديدا وزائدا على المألوف ، فإن حركتها متى مرت بنخاع سلسلة الظهر حتى المخ ، تركت هناك أثرا فى النفس يجعلها تحس شيئا أى ألما كما لو كان فى القدم ، وبه تتنبه النفس وتتحرك إلى بذل ما فى وسعها لاستبعاد علته باعتبارها خطرة وضارة جدا بالقدم .

٤٣ ـ صحيح أن الله كان يمكنه أن يجعل طبيعة الإنسان بحيث أن عين هذه الحركة فى المخ تجعل النفس تحس شيئا آخر مغايراً كأن تشعر بذاتها أو من حيث هى فى المخ أو من حيث هى فى القدم أو من حيث هى فى موضع آخر بين القدم والمخ ، أو تجعلها تحس شيئا آخر أيا ما يمكن أن يكون . ولكن شيئا من ذلك ما كان ليلائم حفظ الجسم بقدر مايلائمه هذا الذى تشعر به النفس بالفعل

٤٤ ـ وكذلك عندما نحتاج إلى الشرب، يتولد من ذلك جفاف فى الحلقوم يحرك أعصابه ، ويحرك بواسطتها الأجزاء الداخلية للمخ ، وهذه الحركة تجعل النفس تحس إحساس العطش ، لأنه لايوجد فى تلك الحال شيء هو أنفع لنا من أن نعرف أننا محتاجون إلى الشرب لحفظ صحتنا ، وهكذا فى سائر الحاجات .

٤٥ - ومن ثم يتبين لنا تمام التبين أن طبيعة الإنسان، من حيث إنه مركب من النفس والبدن، لا يمكن أن تخلو من الخطأ والضلال أحيانا، وذلك على الرغم من واسع كرم الله. لأنه لو كان هنالك لا فى القدم، بل فى جزء من أجزاء العصب المشدود من القدم إلى المخ لا بل فى المخ، علة تثير الحركة ذاتها التى تحصل عادة حين يكون بالقدم وجع، لأحس المرء ألما كما لو كان فى القدم، ويكون الحس بالطبع ضالا، لأن حركة بعينها فى المخ لما كانت لا تستطيع أن تولد فى النفس إلا إحساسا بعينه، وهذا الإحساس لما كان فى أغلب الأحيان يتولد عن علة جرح القدم أكثر مما يتولد عن علة أخرى فى جهة أخرى، فالأقرب إلى المعقول أنه يحمل دائما إلى النفس ألم القدم أكثر مما يحمل إليها ألم أى جزء آخر. وإذا كان يحدث أحيانا أن جفاف الحلقوم لا يأتى كالمعتاد من أن الشرب ضرورى لصحة البدن بل من علة مغايرة جدا، كما يحصل للمرضى بداء الاستسقاء، إلا أن الأفضل بكثير أن ينخدع فى تلك الملامس من أن ينخدع دائما حين يكون الجسم معافى، وهكذا فى سائر الأحوال.

٤٦ - ولا جرم أن فى هذا الاعتبار نفعا كبيرا لى، لا لتبين جميع ما تكون طبيعتى عرضة له من خطأ فحسب، بل أيضا

ليكون تجنبه وتصحيحه أيسر وأسهل : لأنى ما دمت أعلم أن جميع حواسي ترشدني عادة إلى الصواب فى الأشياء المتعلقة بمنفعة البدن أو مضرته أكثر مما توقعنى فى الزلل، ومادمت أكاد أستطيع دائماً أن أنتفع بكثير من هذه الحواس لاختيار شيء بعينه . ولما كنت أستطيع فوق ذلك أن استخدم ذاكرتى لكى أربط المعلومات الحاضرة بالمعلومات الماضية ، وأن أستخدم ذهنى الذى سبق أن كشف عن علل أخطائى ، فينبغى ألا أخشى منذ الآن وقوع الزلل فى الأشياء التى تتمثل فى أغلب الأحيان عن طريق الحواس .

٤٧ — وينبغى أن أستبعد جميع الشكوك التى ساورتنى فى هذه الأيام الأخيرة ، وأن أعدها شكوكاً مبالغاً فيها وغير مستساغة ، وعلى الخصوص ما ساورنى من شك عن حال النوم التى لم أستطع أن أميز بينها وبين حال اليقظة . فالآن أجد بينهما فرقاً ملحوظاً ، من حيث إن ذاكرتنا لا تستطيع أبداً أن تربط أحلامنا بعضها ببعض ولا أن تربطها بكل ما يجرى فى حياتنا ، على ما اعتادت أن ترتبط بين الأشياء التى تحصل لنا فى حال يقظتنا .

والواقع أنه إذا تراءت لى فجأة وأنا فى يقظة صورة إنسان ثم اختفت فجأة، بحيث لم أستطع أن أتبين من أين جاءت ولا إلى

أين ذهبت ، لم أكن مجاوزا الصواب إذا حسبتها ، لاصورة إنسان حقيق ، بل شبحاً أو طيفاً قائماً فى مخى ومشابهاً للأشباح التى تتراءى لى فى منامى . ولكنى إذا رأيت أشياء وتبينتُ من أين جاءت وأين وهى ومتى ظهرت ، واستطعت الجمع بين مالدىَّ من إحساس بها وبين مجريات حياتى ، فإنى حينئذ أكون على ثقة تامة من أنى أراها وأنا يقظان لا وأنا نائم .

وينبغى ألاَّ أشك مطلقاً فى حقيقة تلك التمثلات ، إذاأهبت بجميع حواسي وذاكرتى وإدراكى لاختبارها، فلم ينقل إلىَّ أحدها ما ينافى ما ينقله إلىَّ سائرها : لأنه يلزم من أن الله ليس بمضل أنى لاأكون فى ذلك من الضالين .

٤٨ — ولما كانت ضرورة الأعمال كثيراً ما تقضى علينا أن نبت فى الأمور قبل أن يتيسر لنا الوقت الكافى لاختبارها بما ينبغى من عناية ، فلابد من الإقرار بأن حياة الإنسان عرضة فى أغلب الأحيان للزلل فى الأشياء الخاصة ، ولابد آخر الأمر من الإقرار بقصور طبيعتنا ووهنها .

نهاية التأملات

محتويات الكتاب

صفحة

جهة الشرف» فى علتها ١٦ ـ إذا كان لدينا فكرة كمالها الموضوعى ليس فينا على جهة الصورة ولا على جهة الشرف ، فهنالك إذن خارج نفوسنا شىء هو علة لها ١٧ ـ إحصاء لأفكارنا ١٨ ـ أفكارنا عن الأشياء الجسمية ١٩ ـ أفكارنا عن الجوهر والمدة والعدد الخ ٢٠ ـ الفكرة التى لدينا عن الله لا يمكن أن تأتى منا ، وإذن فهنالك إله ٢١ ـ إننا نتصور اللامتناهى ، أى الله ، بفكرة حقيقية هى فينا على وجه ما قبل فكرة المتناهى ، أى أن إدراك الله سابق على إدراكنا لأنفسنا ٢٢ ـ إن هذه الفكرة عن الله ليست زائفة ٢٣ ـ إنها على العكس صحيحة جداً ٢٤ ـ لا يمكن أن تكون صفات الكمال التى أنسبها إلى الله موجودة فى بالقوة ٢٥ ـ الأشياء الحسية تجعلنى السبب الذى يقتضى أن تكون الفكرة التى لدى عن وجود أكمل من وجودى قد وضعها فى موجود هو أكمل شىء فى الواقع ٢٦ ـ مم استفدت وجودى ؟ لا يمكن أن أكون استفدته من نفسى لسببين ٢٧ ـ لو افترضت أنى كنت موجوداً دائماً فلا يلزم من أنى كنت موجوداً فى الزمان الماضى أن أكون موجوداً الآن ٢٨ ـ لم أستفد وجودى من أبوى ٢٩ ـ ولا من علل أخرى ٣٠ ـ والداى ليسا علة لوجودى ولا لحفظ وجودى ٣١ ـ الله هو خالقى ٣٢ ـ لا يمكن أن أكون ما أنا ، وأن تكون فى نفسى فكرة إله ، ما لم يكن الله موجوداً وغير مخادع ٣٣ ـ خليق بنا أن نقف زمناً لننعم النظر فى صفات هذا الإله الكامل .

(تقديم المترجم) ١ ـ من الميسور إذا خلصنا الذهن من الحواس أن نوجهه إلى الأشياء العقلية ٢ ـ فى أن معرفة الله وسيلة للوصول إلى معرفة الأشياء الأخرى ٣ ـ يستحيل أن يضلنا الله ٤ ـ متى استعملنا العقل كما ينبغى لم نقع فى الخطأ ٥ ـ لا يلزم من هذا أننا لا نخطىء أبداً ٦ ـ الخطأ نقص فحسب ٧ ـ الخطأ حرمان من

قد نحس ألماً فى جزء من أجزاء الجسم دون أن نصاب بجرح فيه ٤١ ــ أحسن ما نتمناه هو أن تكون الآثار التى تنبعث إلى المخ بحيث تحدث الأحاسيس التى هى نافعة للانسان حين يكون سليما معافى ٤٢ ــ أى طريقة أخرى تكون أقل ملاءمة لحفظ الجسم ٤٤ ــ مثل آخر لنفعة مشاعرنا ٤٥ ــ يلزم عن هذا أن طبيعة الإنسان يمكن أن يلحقها العيب ، مع أن الله رحيم بعباده ٤٦ ــ فى هذا الاعتبار نفع عظيم لكى نتبين خطأنا ولكى نتجنبه ٤٧ ــ بل لكى نميز اليقظة من النوم ٤٨ ــ ولكن ينبغى آخر الأمر أن تسلم بضعف طبيعتنا ووهنها .

مؤلفات
للدكتور عثمان أمين

---

* « خصائص الروح الفرنسى » .

(دار النشر هوروس) القاهرة سنة ١٩٤٤

* « إحصاء العلوم » للفارابى ، مع مقدمة وتعليقات ، القاهرة

الطبعة الثالثة ، مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٦٨

«L'Humanisme de F.C.S. Schiller» (Bulletin of the Faculty of Arts. vol IV, part II,) Le Caire 1936.

* « ديكارت » القاهرة سنة ١٩٤٢ (الطبعة الخامسة مزيدة

ومنقحة مكتبة القاهرة الحديثة ١٩٦٥) .

«Muhammad Abduh, Essai sur ses idées philosophiques et religieuses» (Ministère de l'Instruction Publique, Imprimerie Misr) Le Caire 1944.

* « محمد عبده » (مجموعة « أعلام الإسلام »

القاهرة سنة ١٩٤٤

* « الفلسفة الرواقية » القاهرة سنة ١٩٤٤

(الطبعة الثانية مكتبة النهضة المصرية ١٩٥٧)

* « شخصيات ومذاهب فلسفية » (مؤلفات الجمعية الفلسفية المصرية) القاهرة سنة ١٩٤٥ .

* « دفاع عن العلم » لألبير بابيه (مجموعة « نفائس الفلسفة الغربية » القاهرة سنة ١٩٤٦) .

* « التأملات فى الفلسفة الأولى » لديكارت مع مقدمـــة وتحليلات وتعليقات ، القاهرة سنة ١٩٥١ .

الطبعة الرابعة ، مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٦٨

* مشروع للسلام الدائم » لإيمانويل كانط ، مع مقدمة وتعليقات (مجموعة « نفائس الفلسفة الغربية ») الطبعة الثانية

مكتبة الأنجلو المصرية القاهرة سنة ١٩٦٧

* « نحو جامعات أفضل »

(مكتبة الأنجلو المصرية) القاهرة سنة ١٩٥٢

* « محاولات فلسفية » ـ

(الطبعة الثانية مكتبة الأنجلو المصرية القاهرة سنة ١٩٦٨)

* « رائد الفكر المصرى »

(الطبعة الثانية مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٦٥)

* « تلخيص مابعد الطبيعة » لابن رشد ـ

(مكتبة مصطفى الحلبى القاهرة ١٩٥٧)

Lights on Contemporary Moslem Philosophy, (The Renaissance Library, Cairo 1958.)

* « شيلر » (سلسلة نوابغ الفكر الغربى

دار المعارف ، القاهرة ١٩٥٨)

«Le Stoicisme et la Pensée Islamique,» (La Revue Thomiste, Paris 1959).

* « رواد الوعى الإنسانى فى الشرق الإسلامى »
(المكتبة الثقافية ١٩٦١)

* « مبادىء الفلسفة » لديكارت »
(مكتبة النهضة العربية ، القاهرة ١٩٦٢)

* « مستقبل الإنسانية » لكارل ياسبرز
(الدار القومية ، القاهرة ١٩٦٣)

* « فى الفلسفة والشعر » لمارتن هيدجر
(الدار القومية ، القاهرة ١٩٦٣)

* « دروس للشباب فى سيرة الأستاذ الإمام » (دراسات فى الإسلام ، القاهرة ١٩٦٤) .

* « الجوانية : أصول عقيدة وفلسفة ثورة »
(دار القلم ، القاهرة ١٩٦٤)

* « فلسفة اللغة العربية » ـ المكتبة الثقافية ١٩٦٥

- « نظرات فى فكر العقاد » - المكتبة الثقافية ١٩٦٦
- « فى اللغة والفكر » - معهد الدراسات العربية ،
  القاهرة ١٩٦٧
- « رود المثالية فى الفلسفة الغربية » دار المعارف -
  القاهرة ١٩٦٧
- « ديكارت » الطبعة السادسة
  مكتبة الأنجلو ١٩٦٩
- « إحصاء العلوم » للفارابى . الطبعة الثالثة
  مكتبة الأنجلو ١٩٦٨

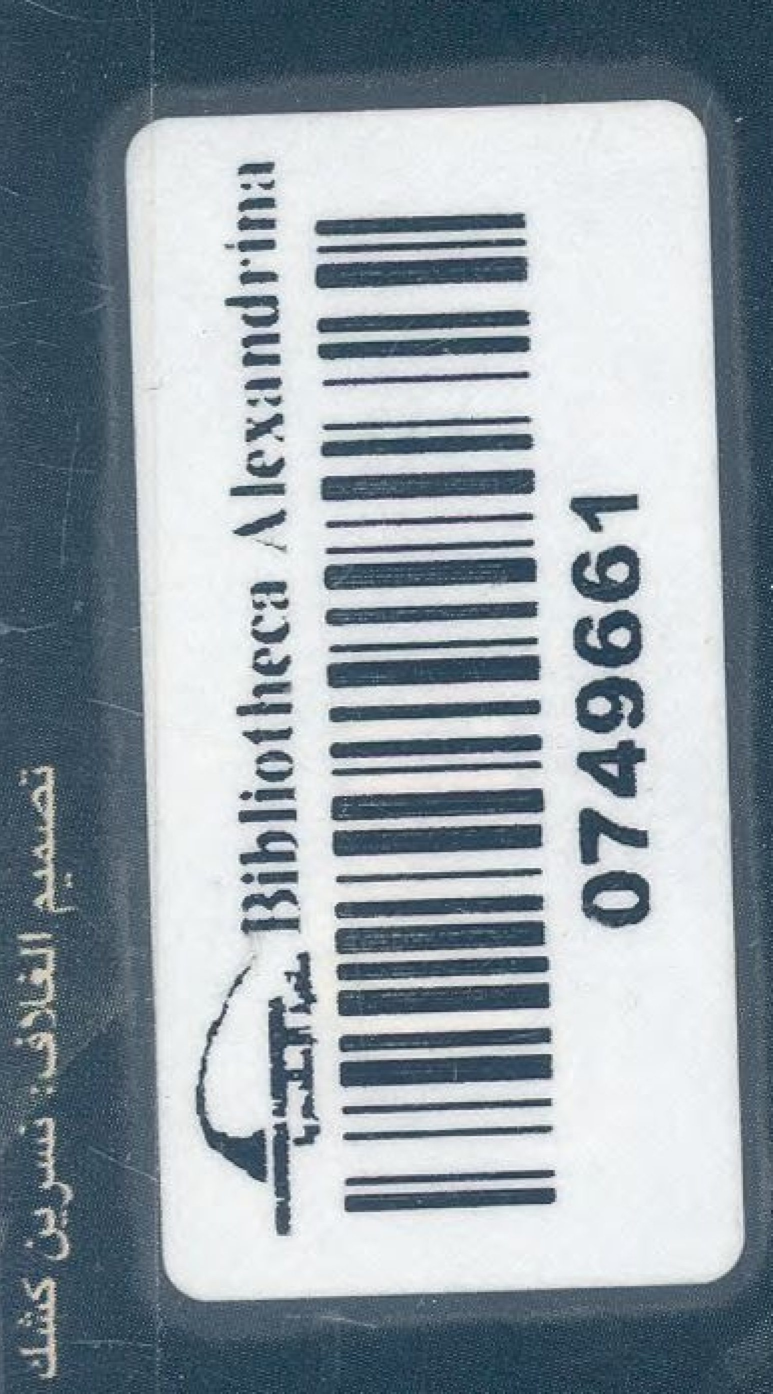
الإشراف اللغوى : حسام عبد العزيز
الإشراف الفنى : حسن كامل

تم طبع هذا الكتاب من نسخة قديمة مطبوعة



"التأملات الميتافيزيقية" من روائع المؤلفات الفلسفية على الإطلاق، وهى بلا ريب أهم أجزاء الفلسفة الديكارتية وأجدرها بالاعتبار. ونظرة إلى المسائل التى تناولتها والحقائق التى بينتها تقنعنا بأنها أوفى ما ألف الفيلسوف فى الميتافيزيقا بوجه عام، وأبدع ما كتب فى النفس الإنسانية ووجود الله بوجه خاص، كما يشير إلى ذلك النص الكامل لعنوان الكتاب "التأملات فى الفلسفة الأولى: وفيها يبرهن على وجود الله وخلود النفس".

وقد ألف ديكارت كتابه هذا ليعرض على الخاصة مذهبه الميتافيزيقى عرضًا علميًا منظمًا، ولذلك نشره باللاتينية دون الفرنسية سنة 1614 كما أشار إلى ذلك الفيلسوف ديكارت نفسه.



تصميم الغلاف: نسرين كشك